

I

Iglesia

San Juan de la Cruz usa en sus escritos la palabra Iglesia 55 veces; dos de éstas se refieren a la iglesia material: “la iglesia mayor” de Córdoba (Ct a Ana de S. Alberto: jun. 1586). Al sustantivo simple “la Iglesia”, que es lo que más veces usa, añade, calificándolo, “santa madre Iglesia católica” (S pról. 2) o “nuestra madre la Iglesia católica romana” (LIB pról. 1), o simplemente “santa madre” (CB pról. 4) o sólo “católica” (S 3,15,2); “militante” (S 2,3,5; CB 33,8; CB 40,7; LI B 1, 16); “triumfante” (LI B 1,16).

El pronombre posesivo “su” lo aplica a la Iglesia, hablando de → Dios (CB 33,8; S 3,31,7); de → Cristo (S 2,22,7); del → Espíritu Santo (S 3,44,3), Iglesia de todos ellos: “su Iglesia”. También habla de la Iglesia “Cuerpo místico de Cristo” (CB 36,5).

El Santo, que conoce y maneja perfectamente esta terminología y sus contenidos, no escribió, sin embargo, ningún tratado sobre la Iglesia. Va nombrándola, nos va abriendo su mente eclesial, según le cuadra en su momento, teniendo en cuenta la intención práctico-práctica y pastoral, que lleva en sus escritos.

I. Configuración esponsal de la Iglesia

Si nos fijamos en la *Lumen Gentium*, cap. 1, en el que el Concilio trató de acercar lo más posible a los creyentes “el misterio de la Iglesia”, podemos asegurar que el símil nupcial o de los esponsales (LG 6), es el más consonante con la letra y el espíritu sanjuanistas. No desconoce la comparación de la casa (CB 33,8), de la Jerusalén de arriba (LIB, 1,16) y madre nuestra, pero la Iglesia Esposa lleva en él la primacía. La va configurando ante todo como un proyecto de Dios Padre, y que él va llevando a cumplimiento en los diversos tiempos marcados por su providencia.

1. ROMANCE “IN PRINCIPIO ERAT VERBUM”. De hecho en su gran *Romance* sobre el evangelio “in principio erat Verbum”, después de haber tratado de la vida íntima de la → Santísima Trinidad, de la comunicación de las Tres Personas (versos 1-76), aparece ya el Padre hablando, con el Hijo, de la futura Esposa:

“Una esposa que te ame,
mi Hijo, darte quería,
que por tu valor merezca
tener nuestra compañía,

y comer pan a una mesa
de el mismo que yo comía,
porque conozca los bienes
que en tal Hijo yo tenía,
y se congracie conmigo
de tu gracia y lozanía”

(versos 77-86).

En esta propuesta y voluntad pater-
na ya se ve diseñada de algún modo la
Iglesia esposa. Responde el Hijo, mani-
festando su querer, y adelantando las
líneas de su futura misión a favor de la
esposa prometida, lo que pondrá en
ella, y cuál será su destino final y eterno,
lo que nosotros llamaríamos la escatolo-
gía eclesial:

“Mucho lo agradezco, Padre,
el Hijo le respondía;
a la esposa que me dieres
yo mi claridad daría,
para que por ella vea
cuánto mi Padre valía,
y cómo el ser que poseo
de su ser le recibía.
Reclinarla he yo en mi brazo,
y en tu amor se abrasaría,
y con eterno deleite
tu bondad sublimaría”

(versos 87-98).

La creación. Recibida la aquiescen-
cia del Hijo, se pasa a la creación del
mundo, como obra merecida por el
amor del Hijo. El universo aparece como
un palacio creado para la esposa, con
dos pisos: arriba vivirán los ángeles; en
el piso de abajo los hombres: unos y
otros son el cuerpo de la esposa, “que
el amor de un mismo Esposo / una
esposa los hacía”. Y va describiendo la
posesión del Esposo ya en alegría por
parte de los del piso superior y en fe
esperanzada de los de abajo que van
recibiendo por las diversas entregas de

la revelación noticia de cómo será y
cómo actuará el Esposo prometido (ver-
sos 99-166).

Fe esperanzada y oración. Los
deseos del Padre, que se van desvelan-
do cada vez más, encienden la mente y
el corazón de la esposa: la humanidad,
en oraciones, suspiros y agonías, lágrimas
y gemidos. El poeta recrea este
mundo oracional, desiderativo y espe-
ranzado, con textos bíblicos, particular-
mente del profeta Isaías (versos 167-
202), y perfila la figura del viejo Simeón
entrado también en esta ola de deseos
y de cumplimiento de ellos, en su caso,
ya que tendrá en sus brazos al deseado
de los collados eternos, una vez llegado
a la tierra (versos 203-221).

Nuevo diálogo. Venido el tiempo de
emprender el rescate de la esposa de la
Ley de Moisés y de otras ataduras, asis-
timos a otro diálogo dirigido “con amor
tierno” por el Padre al Hijo:

“Ya ves, Hijo, que a tu esposa
a tu imagen hecho había,
y en lo que a ti se parece
contigo bien convenía;
pero difiere en la carne
que en tu simple ser no había.
En los amores perfectos
esta ley se requería:
que se haga semejante
el amante a quien quería;
que la mayor semejanza
más deleite contenía;
el cual, sin duda, en tu esposa
grandemente crecería
si te viere semejante
en la carne que tenía”

(versos 229-244).

Esta es la propuesta definitiva y
éstas las motivaciones que han de sus-

tentar el amor esponsal. Habla de nuevo el Hijo:

“Mi voluntad es la tuya,
el Hijo le respondía,
y la gloria que yo tengo
es tu voluntad ser mía;
y a mí me conviene, Padre,
lo que tu alteza decía
porque por esta manera
tu bondad más se vería;
veráse tu gran potencia,
justicia y sabiduría;
irélo a decir al mundo,
y noticia le daría
de tu belleza y dulzura
y de tu soberanía”

(versos 245-258).

Con esta voluntad y propósitos del Hijo de dar noticia al mundo de la potencia, justicia, sabiduría, belleza, dulzura y soberanía, o señorío del Padre, se va configurando delicadamente no sólo el rostro de Dios Padre sino la revelación de los atributos divinos de que se beneficiará la Esposa.

A continuación habla de la obra redentiva, de la muerte del Esposo por la esposa, para que tenga vida y todo con el propósito de volverla, de llevarla al Padre, e introducirla en su casa (versos 259-266).

La plenitud de los tiempos. “Entonces”, es decir, en el tiempo señalado para la plenitud es enviado el arcángel Gabriel “a una doncella / que se llamaba María”, y añade estos dos versos divinos: “de cuyo consentimiento / el misterio se hacía”. El misterio de la encarnación del Esposo en el seno de María por obra de toda la Santísima Trinidad supone “que de las entrañas de ella / él su carne recibía; / por lo cual

Hijo de Dios / y de el hombre se decía” (versos 267-286).

El Nacimiento. El nuevo tiempo que llega es el del Nacimiento, y describe la aparición del Esposo en el mundo:

“Así como desposado
de su tálamo salía
abrazado con su esposa,
que en sus brazos la traía;
al cual la graciosa Madre
en un pesebre ponía,
entre unos animales
que a la sazón allí había”

(versos 289-296).

Los hombres con cantares, los ángeles con sus melodías (Lc 2,8-14) festejaban aquel desposorio del Hijo de Dios con su Humanidad, con la humanidad entera (versos 297-304); y allí estaba María, la Madre del Esposo y de la Iglesia llena de asombro por lo que contemplaba: por el gran trueque que veía (versos 305-310).

Hay que advertir que en este romance lleno del misterio de la Iglesia en sus raíces y en sus comienzos y en su proyección escatológica, no aparece ni una sola vez la palabra Iglesia: todo se anuncia y contempla bajo el símil del Esposo y la esposa.

2. DRAMATISMO ECLESIAL EN EL CÁNTICO. Este que aquí aparece como proyecto amoroso eclesial se llena de vida y de dramatismo en el comentario del Cántico Espiritual, cuyas canciones “tratan del ejercicio de amor entre el alma y el Esposo Cristo”. Al ser la Iglesia la Esposa, y Cristo el Esposo, toda la obra queda orientada a la realidad eclesial, ya que el alma enamorada que anda por sus libros, muy en especial por este del *Cántico*, no puede estar ni enamorada ni ser esposa sino desde su

condición de miembro del Cuerpo de Cristo, como en visión anticipada lo propone en el gran Romance:

“Porque él era la cabeza
de la esposa que tenía,
a la cual todos los miembros
de los justos juntaría,
que son cuerpo de la esposa”
(versos 149-153).

A las reservas que pudiera poner una lectura equivocada de tipo individualista o personalista, como si J. de la Cruz propiciase no más que la unión del alma con Dios, sin visión eclesial ninguna, contesta el Santo, asegurándonos que sus comentarios encuentran la más plena aplicación en el caso de la Iglesia, en cuanto tal. En CB 30 da a “entender cómo, por el entretrejimiento de estas guirnaldas y asiento de ellas en el alma, quiere dar a entender esta alma esposa la divina unión de amor que hay entre ella y Dios” en el matrimonio espiritual (CB 31,1). Hecha esta afirmación, al comentar el verso *haremos las guirnaldas*, escribe: “Este versillo se entiende *harto propiamente de la Iglesia y de Cristo*, en el cual la Iglesia, Esposa suya, habla con él, diciendo: *haremos las guirnaldas*; entendiendo por guirnaldas todas las almas santas engendradas por Cristo en la Iglesia, que cada una de ellas es como una guirnalda arreada de flores de virtudes y dones, y todas ellas juntas son una guirnalda para la cabeza del Esposo Cristo” (CB 30,7).

Se trata de un texto explicativo perfecto que no necesita mayores comentarios, sino acentuar el tono eclesial que tiene el *Cántico*, desde estos criterios de lectura. Subrayo igualmente la frase fuerte y exacta de “las almas santas engendradas por Cristo en la Iglesia”.

Esas guirnaldas, las llama asimismo “laureolas, hechas también en Cristo y la Iglesia” y, dejando a un lado las comparaciones, se refiere a las vírgenes, a los doctores, a los mártires, guirnaldas que hermosearán y adornarán a Cristo Esposo, devolviéndole así el honor y la hermosura de la santidad recibida de él.

II. La Iglesia guía y depositaria de la revelación cumplida

A esta Iglesia-Esposa se ha confiado la revelación de los misterios de Dios. Después de haber pulverizado las pretensiones de quienes buscan más revelación fuera o al margen o más allá de Cristo (S 2,22) concluye su gran requisitoria enseñando “que en todo nos habemos de guiar por la ley de Cristo hombre y de su Iglesia y ministros humana y visiblemente” (S 2,22,7). En cuestiones tan serias y profundas, como es el mundo de la revelación, remacha la misma doctrina “por cuanto no hay más artículos que revelar acerca de la sustancia de nuestra fe que los que ya están revelados a la Iglesia” (S 2,27,4). No contento con todo lo dicho, como quiera que Dios puede revelar lo que quiera y a quien quiera y por lo que él quiera, aun en este supuesto, aunque revele verdades ya reveladas, no hay que “creerlas porque entonces se revelen de nuevo, sino porque ya están reveladas bastantemente a la Iglesia”... y con sencillez se han de arrimar tales personas “a la doctrina de la Iglesia y su fe” (ib.), contentándose con “saber los misterios y verdades con la sencillez y verdad que nos les propone la Iglesia” (S 2,29,12).

En todo esto y cuando enseña que “no quiere Dios que ninguno a solas ... se confirme ni afirme en ellas (en las

cosas que tiene por de Dios) sin la Iglesia o sus ministros, porque con éste sólo no estará él aclarándole y confir-mándole la verdad en el corazón, y así quedará en ella flaco y frío” (S 2,22,11), está resonando, el caso personal de santa → Teresa y su comportamiento correcto frente a su mundo interior, tan poblado de favores y revelaciones divi-nas. De este modo la doctrina eclesial sanjuanista en este tema tan delicado es algo así como la interpretación teoló-gico-espiritual, o la lectura, que hace J. del alma de la Santa y de su conducta irreprochable en este mundo de cosas, cuando había tanta afición a visiones, revelaciones, etc.

Tratando todavía del mismo objeto de la → fe, y de su entrega a la Iglesia, ilustra de un modo genial la figura de la *nube tenebrosa y alumbradora a la noche* tomada de la Biblia (Ex 14, 20) e ilumina el contenido de la misma comentado el texto del Salmo 18, 3: “*El día rebosa y respira palabra al día, y la noche muestra ciencia a la noche*” (S 2,3,4-5).

Es enorme el partido que saca de este paso bíblico, como se ve por esta alineación sinóptica del texto de su comentario (sin alterar para nada el orden del paso):

| | |
|------------------------------|--|
| <i>El día</i> | = <i>y la noche,</i> |
| <i>que es Dios</i> | = <i>que es la fe,</i> |
| <i>en la bienaventuranza</i> | = <i>en la Iglesia militan-te,</i> |
| <i>donde ya es de día:</i> | = <i>donde aún es de noche,</i> |
| <i>a los bienaventurados</i> | = <i>a la Iglesia y,</i> |
| <i>ángeles y almas,</i> | = <i>por consiguiente, a cualquiera alma que ya son día,</i> |
| <i>les comunica</i> | = <i>muestra</i> |
| <i>y pronuncia</i> | |

| | |
|--------------------------|--|
| <i>LA PALABRA</i> | = <i>ciencia, la cual le es noche,</i> |
| <i>que es su Hijo,</i> | <i>pues está privada de la clara</i> |
| <i>para que le sepan</i> | <i>sabiduría beatífica; y en presencia</i> |
| <i>y le gocen</i> | <i>de la fe, de su luz natu-ral está ciega (n. 5).</i> |

Por este paralelismo establecido entre la Iglesia del cielo y la de la tierra se percibe nítidamente la situación diversa entre unos y otros, que se viene a resolver en que “es tanta la semejanza que hay entre ella (la fe) y Dios, que no hay otra diferencia sino ser visto Dios o creído” (S 2,9,1). Que sea de día o de noche no altera ni cambia los tesoros idénticos de la fe en la oscuridad y las riquezas de la visión en la claridad del cielo. Una sola es la Iglesia: militante o triunfante, aunque se encuentren en situaciones diversas o estadios distin-tos.

Lo que aconseja acerca de guiarse por la Iglesia y atender al legítimo lega-do de la revelación a ella confiada, lleva personalmente al autor a profesar que en lo que escribe “no es mi intención apartarme del sano sentido y doctrina de la santa Madre Iglesia católica” (S pról. 2), “lo que dijere, lo cual quiero sujetar al mejor juicio y totalmente al de la santa Madre Iglesia” (CB pról. 4).

III. Corrigiendo órbitas y orientando

Enjuiciando desvíos de fe o simple-mente exageraciones o no pocas distor-siones devocionales, a veces, se referirá también a la autoridad, criterios y pra-xis de la Iglesia, como en el caso de la devoción y uso de las → imágenes de los santos que “son tan importantes para el culto divino y tan necesarias

para mover la voluntad a devoción, como la aprobación y uso que tiene de ellas nuestra Madre la Iglesia” lo demuestra (S 3,35,2), habiéndolas la misma Iglesia ordenado para dos fines principales: “para reverenciar a los santos en ellas y para mover la voluntad y despertar la devoción por ellas a ellos” (S 3,35,3) y “enderezar el alma a Dios, que es el intento que en el uso de ellas tiene la Iglesia” (S 3,37,2); apuntando a los iconoclastas de su tiempo, reafirma que acerca de la memoria, reverencia, “y estimación de las imágenes, que naturalmente la Iglesia católica nos propone, ningún engaño ni peligro puede haber” (S 3,15,2). Adviértase la insistencia en la autoridad de la Iglesia en este punto tan importante para la piedad y devoción.

En la devoción o más bien “devociones” de los fieles con respecto a oratorios, santuarios o diferencias de lugares devotos, variedad de ceremonias, adorno cuasi-profano de imágenes, etc., de la que trata largamente en S 3, cc. 35-44, puntualiza con toda precisión cómo hay que comportarse “no curando de estribar en las invenciones de ceremonias que no usa ni tiene probadas la Iglesia católica” (S 3,44,3), “dejando el modo y manera de decir la misa al sacerdote que allí la Iglesia tiene en su lugar, que él tiene orden de ella cómo lo ha de hacer” (ib.), y no quieran esos devotos impertinentes y medio supersticiosos “usar nuevos modos, como si supiesen más que el Espíritu Santo y su Iglesia” (ib.). En el trato oracional con Dios también denuncia los modos extraños de portarse de algunas personas y los desautoriza, insistiendo en que no “hay para qué usar otros modos ni retruécanos de palabras ni

oraciones, sino sólo las que usa la Iglesia y como las usa, porque todas se reducen a las que habemos dicho del Pater noster” (S 3,44,4). Acaba, efectivamente, de hacer un elogio estupendo de la oración dominical, conforme a toda la tradición patristico-teológica de la Iglesia.

En la mejor de sus cartas, deshaciendo los temores de una de sus dirigidas y proponiéndole un itinerario teológico, integra en él los mandamientos de la Iglesia, diciéndole: “¿Qué hay que acertar sino ir por el camino llano de la ley de Dios y de la Iglesia, y sólo vivir en fe oscura y verdadera, y esperanza cierta, y caridad entera, y esperar allá nuestros bienes, viviendo acá como peregrinos, pobres, desterrados, huérfanos, secos, sin camino y sin nada, esperándolo allá todo?” (Ct a Juana de Pedraza: 12.10.1589). Ese “acá” se refiere a la que otras veces llama Iglesia militante; y el “allá” apunta a la Iglesia triunfante.

IV. Trabajo por la Iglesia y el Evangelio

J. de la Cruz fue un apóstol incansable en la → dirección de las almas, en lo que se ha llamado su magisterio oral abundantísimo. Con sus escritos pretende lo mismo: trabajar por el adelantamiento de la gente en la perfección, en los caminos de Dios, dar en sus libros como un directorio vivo y siempre actual de los caminos de Dios. Lo hace dolido de las deficiencias y errores que descubre en este campo. Pero ve también en su entorno gente que se mueve excesivamente y que no acaba de comprender en dónde radica la eficacia de ese trabajo apostólico y ministerial que están llevando a cabo. En este contex-

to, defendiendo la vida contemplativa pura, denuncia el “activismo”, no la actividad bien entendida, y presenta el valor apostólico del amor puro o depurado al máximo. Aunque sus afirmaciones están marcadas por un tono polémico, lleva toda la razón defendiendo que “es más precioso delante de Dios y del alma un poquito de este puro amor y más provecho hace a la Iglesia, aunque parece que no hace nada, que todas esas otras obras juntas” (CB 29, 2).

Confirma su afirmación con el ejemplo de María Magdalena que por el amor que tenía a Cristo “y por el grande deseo que tenía de agradar a su Esposo y aprovechar a la Iglesia, se escondió en el desierto treinta años para entregarse de veras a este amor, pareciéndole que en todas maneras ganaría mucho más de esta manera, por lo mucho que aprovecha e importa a la Iglesia un poquito de este amor” (ib.). Y dictamina con fuerza: “Adviertan, pues, aquí los que son muy activos, que piensan ceñir al mundo con sus predicaciones y obras exteriores, que mucho más provecho harían a la Iglesia y mucho más agrada-rían a Dios, dejado aparte el buen ejemplo que de sí darían, si gastasen siquiera la mitad de ese tiempo en estarse con Dios en oración...; entonces harían más y con menos trabajo con una obra que con mil, mereciéndolo su oración, y habiendo cobrado fuerzas espirituales en ella” (ib. n. 3).

V. La mejor oración por la Iglesia

Acaba de hablar J. de → oración, de su necesidad y valor, pero la mejor oración por la Iglesia es la que hizo Cristo el Señor. Fray J. tiene buena conciencia de esto y después de echar una

mirada y hacer una petición ardiente para recibir el gozo y sabor del amor, hablando de la hermosura de Dios en que quiere transformarse, se expresa diciendo: “Esta es la adopción de los hijos de Dios, que de veras dirán a Dios lo que el mismo Hijo dijo por San Juan al Eterno Padre, diciendo: *todas mis cosas son tuyas, y tus cosas son mías* (17,10). El por esencia, por ser Hijo natural, nosotros por participación, por ser hijos adoptivos. Y así, lo dijo él, no sólo por sí, que es la cabeza, sino por todo su cuerpo místico, que es la Iglesia. La cual participará la misma → *hermosura* del Esposo en el día de su triunfo, que será cuando vea a Dios cara a cara” (CB 36,5).

En otra parte recordará que es indecible e inefable todo lo que recibirá la Iglesia en la transformación beatífica en Dios; lo único que se puede hacer es “dar a entender cómo el Hijo de Dios nos alcanzó este alto estado y nos mereció este subido puesto de *poder ser hijos de Dios*, como dice san Juan (1,12: CB 39,5)”. Como ya dejamos dicho, todas las excelencias que atribuye el Santo a las almas transformadas en Dios han de aplicarse, con toda verdad a la Iglesia, en cuanto tal.

VI. Generosidad desbordante

Se pregunta el Santo: “¿Quién podrá decir hasta dónde llega lo que Dios engrandece un alma cuando da en agradarse de ella?” (CB 33,8). En lugar de alma podemos leer Iglesia tranquilamente y hacernos esa misma pregunta. La contestación es: nadie puede ni aun imaginarse lo que Dios hace, “porque, en fin, lo hace como Dios, para mostrar quién él es”. Sigue dando explicaciones

de lo que dice inexplicable para desembocar con toda naturalidad en un gran texto eclesial: “De donde, los mejores y principales bienes de su casa, es, de su Iglesia (1 Tim 3, 15), así militante como triunfante, acumula Dios en el que es más amigo suyo, y lo ordena para más honrarle y glorificarle; así como una luz grande absorbe en sí muchas luces pequeñas” (ib.).

En otra parte, habiendo alegado este paso de san J. lo he señalado como “uno de esos lugares marianos sanjuanistas implícitos donde lo único que falta es el nombre de la Señora”. Está claro que lo que dice ahí de la acumulación, dentro de la Iglesia, de los principales bienes de Dios en los que son más amigos suyos, lo está diciendo muy particularmente de la Virgen → María, enriquecida y dotada como nadie en la iglesia militante y en la triunfante. Así, una vez más entra J. en la lectura conciliar del misterio de María dentro del misterio de Dios, de Cristo, de la Iglesia (LG nn. 52-69).

Conclusión

Por cuanto hemos ido diciendo, la mente eclesial de J. de la Cruz no apunta a la Iglesia como sociedad perfecta, a sus intervenciones autoritarias, aunque reconoce como creyente esa autoridad y su ejercicio.

Su mente y su discurso eclesial va por la “naturaleza íntima”, o “esencia íntima”, de que hablaba Pablo VI en el Concilio. En el Discurso de clausura de la tercera sesión conciliar, 21-XI-1964, precisaba que la Iglesia “no se agota en su estructura jerárquica, en su liturgia, en sus sacramentos, ni en sus ordenaciones jurídicas. Su esencia íntima, la

principal fuente de su eficacia santificadora, ha de buscarse en su mística unión con Cristo”. Pío XI al proclamar doctor de la Iglesia a san Juan de la Cruz dijo de sus escritos que son “límpida fuente del sentido cristiano y del espíritu de la Iglesia”. Después del Concilio entendemos mejor esta afirmación, sobre todo al confesar que la Iglesia “es en Cristo como sacramento, es decir signo e instrumento de la íntima unión con Dios” (LG 1, 48; SC 5; GS 45). “Si su doctrina acerca de la unión con Dios es tan excelente, su magisterio eclesial lo es en igual medida y por la misma razón” (cf. José Vicente Rodríguez, “Evangelio eclesial de San Juan de la Cruz”, en *RevEsp* 49 [1990] 494-495). Quiero repetir lo que escribí hace unos años: “La eclesiología más honda que ha de nacer de las enseñanzas del Concilio Vaticano II está ya escrita *ante litteram* por el Doctor místico que, además de expositor y cantor de esa realidad eclesial más vital y sustancial, es testigo experiencial” (ib. p. 495).

“La mística de la Iglesia está ya escrita y su doctor es J. de la Cruz, que sintoniza así de un modo incuestionable con lo más profundo de su misterio. La Iglesia Esposa está amando a Cristo Esposo y uniéndose con Dios a través de esa alma protagonista de la *Subida-Noche*, del *Cántico* y de la *Llama*. Es el Doctor místico quien canta la *dichosa ventura* de la Iglesia y del alma, de la Iglesia y de Cristo, de quienes “se entienden harto propiamente” (CB 30,7) estas cosas” (José Vicente Rodríguez, “La Santa Madre Iglesia”, en la revista *Teresa*, n. 45 [1990] 22).

Si se me pidiera una vez más una definición o descripción de la Iglesia

conforme al pensamiento del Santo, daría la siguiente: *“Una sociedad o compañía de amor, alianza de amor entre Dios y las criaturas”*. Proyectada por Dios, cuya esencia es el amor; realizada únicamente por amor y rescatada por la muerte de amor de Cristo sobre la cruz, cumple su etapa terrena a la sombra y bajo la acción del → Espíritu Santo. Amor que une al Padre y al Hijo, y a los fieles hace miembros de quien es la Cabeza, Cristo, y los convierte en compañeros de la divinidad conglutinándolos entre sí, “porque así como el amor es unión del Padre y del Hijo, así lo es del alma con Dios” (CB 13,11). La presencia viva y operante del Espíritu en la Iglesia realiza progresivamente sus designios amorosos sirviéndose del ministerio de unos hombres para conducir a los otros, no bastándose nadie a sí mismo y necesitando cada uno de la ayuda y colaboración de los demás” (José Vicente Rodríguez, “El tema Iglesia en San Juan de la Cruz”, *EphCarm* 18 [1967] 136; y en el estudio citado anteriormente, nota 37, p. 26).

El deseo final que manifiesta el alma y la Iglesia Esposa a su Amado, el Hijo de Dios es que la traslade “del matrimonio espiritual, a que Dios la ha querido llegar en esta Iglesia militante, al glorioso matrimonio de la triunfante” (CB 40,7).

BIBL. — JOSÉ VICENTE RODRÍGUEZ, “El tema Iglesia en san Juan de la Cruz”, en *EphCarm* 17 (1966) 368-404; 18 (1967) 91-137; Id., “Evangelio eclesial de San Juan de la Cruz en *RevEsp* 49 (1990) 475-500; Id., “La Santa Madre Iglesia”, en la revista *Teresa de Jesús* n. 45 (1990) 19-26; LUCINIO DEL SANTÍSIMO SACRAMENTO (Ruano), “La doctrina del Cuerpo místico en San Juan de la Cruz, en *RevEsp* 3 (1944) 181-211; 4 (1985) 77-104 y 251-275; MIGUEL ÁNGEL CADRECHA Y CAPARRÓS, *San Juan de la Cruz. Una eclesiología de amor*, Burgos, 1980.

José Vicente Rodríguez

Igualdad de amor → Matrimonio, unión

Iluminación

Aunque este término técnico de la → teología mística no reviste en J. de la Cruz la importancia que en otros autores ni entre los tratadistas escolásticos (cf. DS s.v.) no carece de interés. En el plano espiritual, el vocablo alude, más que a la acción de iluminar o esclarecer, al efecto o recepción de la luz interior, generalmente en la inteligencia. J. de la Cruz asume como punto de referencia un texto bíblico frecuentado por él, a saber: “La noche será mi iluminación en mis deleites” (Sal 138,11). Le sirve siempre para establecer conexión entre → noche, fe y contemplación. La primera interpretación del salmo suena así: “En los deleites de mi pura contemplación y unión con Dios, la noche de la fe será mi guía; en lo cual claramente da a entender que el alma ha de estar en tiniebla para tener luz para este camino” (S 2,3,6; cf. CB 39,13).

La iluminación se sitúa así en la conocida antítesis sanjuanista oscuridad-noche-fe, contemplación-luz. Dos son los aspectos más importantes del pensamiento sanjuanista sobre la iluminación: su presencia y función en las distintas etapas del proceso espiritual y su explicación doctrinal.

a) *Acepciones y funciones*. La más genérica y habitual identifica la iluminación con la luz del conocimiento proveniente de una gracia divina. En sentido activo coincide sustancialmente con comunicación divina recibida pasivamente por el → alma, lo mismo que el que tiene “los ojos abiertos, que pasivamente sin hacer él más que tenerlos

abiertos, se le comunica la luz". Es un conocimiento especial, de tipo intuitivo: "Este recibir la luz que sobrenaturalmente se le infunde, es entender pasivamente, pero dicese que no obra, no porque no entienda, sino porque entiende lo que no le cuesta su industria, sino sólo recibir lo que le dan, como acaece en las iluminaciones e ilustraciones o inspiraciones de Dios" (S 2,15,2).

Así entendida la iluminación coincide radicalmente con la → "teología mística" o "ciencia secreta" por la cual se adquiere un conocimiento de las verdades divinas "sobre la capacidad natural" (N 2,17,6-7). La iluminación puede considerarse también efecto de las visiones y revelaciones: "El efecto que hacen en el alma es quietud, iluminación, alegría a manera de gloria ... humildad e inclinación o elevación del espíritu en Dios" (S 2,24,6).

Naturalmente, las iluminaciones divinas se ordenan y orientan a un mayor y mejor conocimiento de los misterios de Dios y, consiguientemente, al aumento de su amor. En esta línea no hay límites definitivos en esta vida, aunque en el estado de → unión transformante o → matrimonio espiritual parezca que no cabe ulterior desarrollo en este aspecto. Siempre existe capacidad para nuevas iluminaciones e ilustraciones: Aunque "en sabiduría no se le añade nada –al alma– no quita por eso que no pueda en este estado tener nuevas ilustraciones y transformaciones de nuevas noticias y luces divinas; antes son muy frecuentes las iluminaciones de nuevos misterios que al alma comunica Dios en la comunicación que siempre está hecha entre él y el alma" (CA 36,4, ausente en CB).

b) *Iluminación, vía iluminativa.* Coincide en este sentido con la etapa o período intermedio de la vida espiritual, colocado entre la → vía purgativa y la vía unitiva. Como si la "iluminación" fuese algo característico de la vía iluminativa. En más de una ocasión intercambia ambas expresiones: "A los que comienzan a entrar en estado de iluminación y perfección" (CB,14-15,21). No faltan textos en que el uso es ambiguo, como en el siguiente: "Según la proporción de la pureza será la ilustración, iluminación y unión del alma con Dios, en más o en menos" (S 2,5,8).

Resulta clara la identificación cuando se empareja con el estado de → "aprovechados", coincidente siempre con la vía iluminativa. Una vez sosegada y mortificada la sensualidad por medio de la "noche de la → purgación sensitiva", sale el alma "a comenzar el camino y vía del espíritu, que es de los aprovechantes y aprovechados, que, por otro nombre, llaman vía iluminativa o de contemplación infusa" (N 1,14,1; cf. N pról.).

La coincidencia fundamental no es impedimento para que en algún caso considere la iluminación como algo peculiar dentro de la vía iluminativa. Ciertos temores del alma, ante la irrupción inesperada de lo divino en ella, son propios de "los que comienzan a entrar en estado de iluminación o perfección" (CB 14-15,21). De índole diferente son las penas dolorosas que afligen en determinados momentos a "las profundas cavernas del sentido": intolerable sed, hambre y ansia del sentido espiritual. "Este tan grande sentimiento comúnmente acaece hacia los fines de la iluminación y purificación del alma,

antes que llegue a unión, donde ya se satisfacen” (LIB 3,18).

c) *Iluminación y purificación*. Apunta en el texto anterior otro aspecto importante de la iluminación: es su papel o función en el proceso purificativo, no entendido éste como el primer período del itinerario espiritual, sino como proceso global de catarsis urgido por la unión con Dios. Puede llamarse también aspecto místico de la iluminación. Está implicado en el mismo toda la problemática de la → contemplación o teología mística en la doble función de purificar-oscuriendo e iluminar. Bien conocida la teoría sanjuanista, bastará recordar aquí estrictamente lo tocante a la iluminación, supuesta la doctrina relativa a la fe-noche-luz-contemplación.

El pensamiento del Santo está formulado en el texto siguiente: “La luz de Dios que al ángel ilumina, esclareciéndole y suavizándole en amor, por ser puro espíritu, dispuesto para la tal infusión, al hombre por ser impuro y flaco, naturalmente le ilumina ... oscureciéndole, dándole pena y aprieto, como hace el sol al ojo legañoso y enfermo, y le enamora apasionada y aflictivamente hasta que este mismo fuego de amor le espiritualice y sutilice, purificándole hasta que con suavidad pueda recibir la unión de esta amada influencia a modo de los ángeles, y ya purgado” (N 2,12,4; cf N 2,8,4).

Es la versión de la idea tantas veces repetida de que la contemplación divina producen en el alma dos efectos principales: “Porque la dispone purgándola e iluminándola para la unión de amor de Dios” (N 2,5,1). Aunque ilumine puede llamarse “oscura”, no porque lo sea en sí misma, sino porque “la Sabiduría divi-

na es noche y tiniebla”, y por la “bajeza e impureza” del alma (ib. n. 2).

Es digno de notar que J. de la Cruz explica la misteriosa iluminación divina asumiendo la teoría del Pseudo Dionisio → Areopagita, según la cual la luz divina llega al hombre a través de los ángeles y bienaventurados: “La misma Sabiduría amorosa purga e ilumina a las almas santas y a los ángeles” (N 2,12,3). Sólo existe una diferencia: “que allá se limpian con fuego, y acá se limpian e iluminan sólo con amor” (N 2,12,1). El proceso descendente de la divina iluminación se describe así: “La misma Sabiduría de Dios que pagó a los ángeles de sus ignorancias, haciéndoles saber, alumbrándolos de lo que no sabían” va “derivándose desde Dios por las jerarquías primeras hasta las postreras, y de ahí a los hombres ... porque de ordinario las deriva por ellos, y ellos también de unos en otros sin alguna dilación, así como el rayo del sol comunicado de muchas vidrieras ordenadas entre sí” (N 2,12,3).

A tenor de esta teoría y del símil de la vidriera, “los espíritus superiores y los de abajo, cuanto más cercanos están a Dios, más purgados están y clarificados con más general purificación”; por consiguiente, “los postreros recibirán esta iluminación muy más tenue y remota”. Al hombre, “que está el postrero” se viene “derivando esta contemplación de Dios amorosa”, y la ha de recibir “a su modo, muy limitada y penosamente” (ib. n. 4).

La limitación y la pena son debidas a la situación del alma no suficientemente purificada, ya que la misma iluminación divina es más intensa y deleitosa cuando la catarsis es perfecta. Se produce a veces en el alma una “iluminación de gloria”, “que es cierta conver-

sión espiritual a ella en que Dios la hace ver y gozar de por junto un abismo de deleites y riquezas que ha puesto en ella”. Algo parecido, dice el Santo, como cuando el sol “de lleno embiste en la mar, que esclarece hasta los profundos senos y cavernas y parecen las perlas y venas riquísimas de oros y otros minerales preciosos” (CB 20-21,14). Si se tiene en cuenta la asimilación fundamental de la iluminación a la contemplación, resulta sencillo comprender la diferencia de efectos que la atribuye el Santo. → *Contemplación, comunión, ilustración, influencia, luz.*

Eulogio Pacho

Imágenes sagradas → Devoción/es

Imaginación → Fantasía

Imitación → Ascesis, cruz, Jesucristo

Imperfecciones

En el ámbito de la vida y de la teología espiritual, la “imperfección”, como la falta, indica algo negativo, en cuanto se contrapone al concepto de perfección. Implica la posible omisión de un bien que, en su contenido o en sus formas, podría ser mejor para alcanzar la perfección. Conviene recordar que Juan de la Cruz identifica → unión con perfección (S arg.) y en algún sentido, toda la situación anterior es imperfección, por cuanto denota una carencia. Desde este punto de vista puede afirmar el Santo que la unión se realizará “sin saber cómo ... sin que haga falta” (S 3,2,11). En cuanto la carencia puede achacarse

a la persona, el Santo habla de la falta en sentido moral, es decir, comportamiento incorrecto y no conforme a lo que Dios quiere, por lo tanto, no conforme al amor verdadero. Intervienen entonces la conciencia y la voluntad; sin consentimiento no se da falta; todo depende de que el alma “advertidamente y conocidamente no consienta con la voluntad en imperfección, y venga a tener poder y libertad para poderlo hacer en advirtiendo” (S 1,11,3). Si el hombre “quisiese alguna imperfección que no quiere Dios, no estaría hecha una voluntad de Dios” (ib.). Quien tiene amor genuino no falta a Dios: “Los amigos viejos de Dios, por maravilla faltan a Dios, porque están ya sobre todo lo que les puede hacer faltar” (Av 6,8). En cambio, “al principio, cuando la unión se va haciendo, el alma no puede dejar de traer grande olvido acerca de todas las cosas ... y así hace muchas faltas acerca del uso y trato exterior” (S 3,2,8).

El Señor invita constantemente al alma para entrar en comunión con él: “Allegarme he yo con silencio a ti y descubrirte he los pies porque tengas por bien de juntarme contigo en matrimonio a mí, y no holgaré hasta que me goce en tus brazos” (Av 2,45). Aunque el alma se esfuerce por responder positivamente al amor de Dios, no siempre acierta en la respuesta. De hecho, “las obras que aquí hace por Dios son muchas, y todas las conoce por faltas e imperfectas” (N 2,19,3). Con frecuencia, “el corazón del hombre se ase con flaqueza de afición a los bienes temporales y falta a Dios” (S 3,18,1).

Sabiendo que los espirituales, “como son movidos a estas cosas y → ejercicios espirituales por el consuelo y gusto que allí hallan ... tienen muchas

faltas e imperfecciones” (N 1,1,3). J. de la Cruz les invita a no pararse en ellas y a seguir adelante en el ejercicio del amor: “Aunque haga faltas en casa, pasar por ellas” (Ct a una Descalza, por Pentecostés de 1590). La pedagogía sanjuanista es sutil y realista a la vez. Recrimina a los espirituales que “tienen en poco sus faltas y otras veces se entristecen demasiado en verse caer en ellas” (N 1,2,5); a los escrupulosos les recuerda que lo importante no es “decir sus faltas y pecados, o que los entiendan” (N 1,2,7), cuanto “con blandura de espíritu y temor amoroso de Dios” (N 1,2,8) seguir esperando en el Señor y proclamar su misericordia. Y esto es necesario hacerlo siempre, en cualquier momento y circunstancia de la vida. Ya que éste es el modo para que “en esta sequedad del apetito se purgue el alma y ya no se enoje con alteración sobre las faltas propias contra sí, ni sobre las ajenas contra el prójimo” (N 1,13,7).

Ante las propias faltas, limitaciones e imperfecciones, J. de la Cruz enseña a vivir confiados a las imprevisibles, pero seguras, iniciativas del Espíritu Santo (S 2,1,5). Es verdad que “puede haber muchas virtudes con hartas imperfecciones” (S 3,22,2), razón por la cual “pone Dios en la noche oscura a los que quiere purificar de todas estas imperfecciones para llevarlos adelante” (N 1,2,8; 1,8,3). Entre las normas de comportamiento frente a las imperfecciones habituales el Santo apunta: “No ames a una persona más que a otra ... y si esto no guardas, no sabrás ... librate de las imperfecciones que esto trae consigo” (Ca. 6); “no mirar imperfecciones ajenas, guardar silencio y continuo trato con Dios, desarraigarán grandes imperfecciones del alma y la harán señora de

grandes virtudes” (Av 2,39). Si se vive así, “mirando sólo a Cristo” y “no imitando modelos de hombres”, “quedan muertos los apetitos imperfectos que le andaban quitando la vida espiritual” (LIB 2,31). Y ello, porque “todo se vuelve en amor y alabanzas, sin toque de presunción ni vanidad, no habiendo ya levadura de imperfección que corrompa la masa” (LIB 1,31). La lucha contra faltas e imperfecciones tiene su recompensa incluso en el plano humano: “El alma ... purgada de las imperfecciones ... siente nueva primavera en libertad” (CB 39,8), es decir, “la posesión de paz y tranquilidad” (CB 20,11). → *Culpa, descuido, falta, movimientos, pecado.*

Aniano Alvarez-Suárez

Impetu/s → Arrobamiento

Infierno

Juan de la Cruz usa la palabra infierno no nueve veces; infernal, dos veces. Los predicadores de aquel entonces eran muy aficionados a hablar del infierno de los condenados y a atemorizar al auditorio. El Doctor místico se refiere a la distribución cósmica usada en la → Biblia y así habla de “las tres máquinas, celeste terrestre e infernal” (LIB 4,4). Ante las caudalosas corrientes de la fuente que es → Dios, dice que “infiernos, cielos riegan y las gentes” (*La Fonte*: versos 21-22). Citando el Cantar dirá: “Fuerte es la dilección como la muerte, y dura es su porfía como el infierno” (N 2,19,4; CB 12,9).

Para ponderar las → angustias del espíritu en la → noche oscura toma como término de comparación “los dolores del infierno” (N 2,6,2). Son, de hecho, tan tremendas las pruebas inte-

riores que “le parece al alma que ve abierto el infierno y la perdición” (N 2,6,6). Hay que advertir que no siempre que, en estos casos, dice infierno se refiere al que conocemos como infierno de los condenados, sino al → Purgatorio (N 2,6,6).

La vez que más claramente habla del infierno no se sirve de esa palabra. Anda ponderando la capacidad infinita de las cavernas del sentido, es decir de las potencias del alma, y su sed, su hambre, “su deshacimiento y pena es muerte infinita”. Y precisa: “que, aunque no se padece tan intensamente como en la otra vida, pero padécese una viva imagen de aquella privación infinita, por estar el alma en cierta disposición para recibir su lleno” (LIB 2,22). Creo que la expresión “privación infinita” manifiesta claramente lo que entiende por infierno auténtico.

José Vicente Rodríguez

Infusión → Gracia, pasividad, sobrenatural

Ingerencia diabólica → Demonio

Inhabitación trinitaria

En el vocabulario sanjuanista está ausente el concepto de *inhabitación*; por el contrario, *presencia*, con su antónimo *ausencia*, forma uno de los binomios de importancia cardinal en el conjunto del pensamiento sanjuanista. El o la protagonista de sus obras –poemas y prosas– sufre y goza, sale y entra, vive y se desvive por la presencia y por la ausencia del Amado. Su eventual o velada presencia (revelación) y su permanente ausencia (transcendencia) constituyen la causa de todo el movi-

miento y el motivo declarado u oculto de todos los tránsitos, opciones, y comportamientos sentidos por el místico, explicados por el teólogo y recomendados por el maestro. La razón de la experiencia que se describe y la piedra angular de su expresión, tanto poética como teológica, es la presencia dada, pero incompleta, real, pero insatisfactoria.

Hacer que la presencia real se vuelva consciente, personal, libremente asumida y comprometida es su proyecto. La dialéctica presencia ausencia constituye la tensión fundamental de la obra sanjuanista. Atraviesa como armazón y como impulso vigoroso de su obra este deseo religioso (“con ansias en amores inflamada”) de la presencia de Dios; si este fervor por la presencia es visible ante todo en los poemas, no menos sucede con las técnicas para encauzarlo y darle éxito que propone. Toda búsqueda y toda pérdida, toda salida y entrada, toda aventura y desventura se miden y se motivan, se proponen, se realizan y se frustran en razón de la presencia lograda o de la ausencia sentida: todos los umbrales se traspone buscando de noche o de día la desvelación de una presencia del Ausente.

I. Presencia de Dios en los ‘poemas’

Simbólicamente el tema se encarna y vitaliza mediante las imágenes, símbolos y alegorías de la morada ‘donde secretamente solo moras’, de ‘la interior bodega’, del ‘más profundo centro’, de ‘las profundas cavernas del sentido’, del ‘ameno huerto deseado’. Todas las tensiones bipolares que organizan la experiencia y el pensamiento sanjuanista: luz-oscuridad, alto-bajo, dentro-fuera, posesión-carencia, etc., recubren esta

otra fundamental tensión presencia-ausencia del Amado.

Poéticamente el tema de la presencia de Dios se va figurando mediante los diversos escenarios de encuentro y nueva búsqueda en que discurren las acciones del poema del *Cántico* o de la *Noche*. La acción de los poemas marca los grados de la presencia que se califica y perfecciona con los sucesivos cambios de escenario de la acción amorosa:

La interrogación inicial *¿A dónde te escondiste, amado?* es contestada por diversas *presencias* que son reales aunque imperfectas hasta el fin. Siempre la dejan insatisfecha. Incluso en el fin del camino, el sosiego de su deseo es sólo relativo. Mas allá de todo umbral de esta vida queda remitida la satisfactoria presencia de Dios ausente. “Señor, Dios mío, no eres tú extraño a quien no se extraña contigo, ¿cómo dicen que te ausentas tú?”. El hombre se escapa de la presencia evidente de Dios. El se nos ha acercado de mil modos, pero el hombre ‘de su amor ha hecho ausencia y no quiere gozar la su presencia’ y vive olvidado, alienado y para tanta luz está ciego y para tan grandes voces sordo y se queda de tantos bienes hecho ignorante e indigno.

Cuando cae en la cuenta de esta presencia y aviva su memoria del origen y de su dignidad, por estar *habitado* por un misterio, inicia el camino de esta búsqueda de la presencia completa y desvelada.

a) *Primer espacio* de → búsqueda y presencia son ‘esos montes y riberas’, los bosques y los sotos en que dejó huella. ‘Decid si por vosotros ha pasado’. Pero ‘pasó con presura’ y ya no está. Decidle que adolezco peno y mue-

ro. *Los signos de la presencia* y del paso exacerbán y afervoran el deseo. La dolencia de amor que no se cura sino con *la presencia y la figura*. Un primer encuentro místico tiene lugar en la cristalina fuente: la → fe hace ver, reflejada siquiera, la mirada del amado, los ojos deseados ya dibujados y presentes en el interior del hombre, imagen y semejanza de Dios, dibujo incompleto del Hijo futuro. La naturaleza y la experiencia son transfiguradas por la vida mística. *Diversos escenarios* quedan marcados por experiencias de presencia que son calificadas y subrayadas por la repetición del ‘allí’: la interior bodega, el ameno huerto deseado y la ya sucedida “debajo del manzano”. La presencia por amor de transformación se enmarca con diversos símbolos de la marcha mística: El ‘arca’, las ‘riberas verdes’ donde ha hallado al socio deseado, la soledad, do mana el agua pura. La presencia de habitación se hace matrimonial, perfectamente cercana, íntima. La relación pasa de ‘la visita’ al compromiso nupcial y ‘matrimonial’ como exigía la fe desde el inicio. Y aún se desea más: “entremos más adentro en la espesura”, ... ‘y luego a las subidas cavernas de la piedra nos iremos’ ‘do mana el agua pura’: la presencia deseada y esperada en el cielo.

b) “*En una noche oscura*” es un poema que se despliega con la misma tensión de quien desea, alcanza y consume una presencia: de la ‘casa sosegada’ donde se da la inicial presencia se marcha a oscuras y segura a un lugar ‘donde me esperaba quien yo bien me sabía en parte donde nadie parecía’. El presente-ausente mueve y atrae en la noche, y es hallado justamente mediante la noche, que no es solo espacio, sino mediador efectivo de la presencia. Por

ella se alcanza la presencia más íntima: en mi pecho florido que entero para él solo se guardaba, ... el rostro recliné sobre el amado...

c) La *Llama de amor viva* acontece como pasión en 'el más profundo centro', 'en las profundas cavernas del sentido' antes vacías y oscuras, ahora llenas de una presencia en mi seno de bien y gloria lleno donde secretamente solo moras. Todos los espacios de la intimidad señalan la indicación sanjuanista para marcar la dirección de la presencia. *La fonte* es el poema que se goza y canta la presencia de la → Trinidad, aunque de noche y escondida: bien sé yo do tiene su manida.

II. En su teología mística

A J. de la Cruz le importa más buscar y querellarse o disfrutar y encontrar que especular sobre la presencia de → Dios. Pero se ve obligado por su experiencia y por su sistema doctrinal a sintetizar teológicamente el tema de la presencia de Dios en → el hombre y a sistematizarlo sucintamente, definiendo, dividiendo y aclarando algunas nociones necesarias para hacerse entender. Al menos por tres veces expresamente enfrenta de modo teórico el asunto tematizándolo primero como *unión* (S 2,5), abundando en el tema agustiniano del Dios íntimo y escondido (CB 1), y bajo la expresa mención de la *presencia* (CB 11).

De hecho, y vistas sus definiciones, en principio *presencia* es noción muy próxima a la de *unión*. Funciona en su sistema de pensamiento prácticamente como sinónimo, como noción auxiliar o complementaria. Al fin, todo el proyecto sanjuanista parte del dato dogmático de

la unión del hombre con Dios. Unión que se interpreta simbólicamente con infinitas variaciones: morada, habitación, casa, (sosegada o no), posada, compañía-soledad, entrar-salir, noche y luz, → matrimonio, desposorio, → enfermedad y salud, etc.

Su preferencia se explica por cierta componente 'personalista' que añade la noción de 'presencia' a la de unión, categoría más filosófica o conceptual. Ha de completarse su exploración con los diversos adjetivos y figuras que la enriquecen: nupcial, amistosa, nocturna, transformante. No es presencia de mera asistencia o sostén, sino presencia afectiva que afecta y cambia al hombre.

Su proyecto se puede describir como un paso de la previa, pasiva y gratuita presencia de Dios al hombre a la presencia consciente, libre y comprometida del hombre ante Dios. Esto último le importa al místico; pero para que esto sea posible, es necesario antes aclarar el dato primordial:

1. PRESENCIA SUSTANCIAL O ESENCIAL. Muy claramente lo afirma el Santo siguiendo la teología del tiempo. Dios habita en el hombre como el Creador en la criatura, por esencia, presencia y potencia como aprendió a repetir → S. Teresa. "Tres maneras de presencias puede haber de Dios en el alma. La primera es esencial, y de esta manera no sólo está en las más buenas y santas almas, pero también en las malas y pecadoras y en todas las demás criaturas. Porque con esta presencia les da vida y ser, y si esta presencia esencial les faltase, todas se aniquilarían y dejarían de ser. Y ésta nunca falta en el alma" (CB 11,3). Es muy apreciada esta verdad y de gran aprovechamiento espiritual.

Varias veces encarece el Santo el gozo y las posibilidades que este dato de la fe ofrece al creyente: “Grande contento es para el alma entender que nunca Dios falta del alma, aunque esté en pecado mortal, cuánto menos de la que está en gracia” (CB 1,8). Y exhorta apasionadamente a vivir con toda conciencia y toda verdad esta primera y fundamental presencia o unión de Dios con el hombre: “¿Qué más quieres, ¡oh alma!, y qué más buscas fuera de ti, pues dentro de ti tienes tus riquezas, tus deleites, tu satisfacción, tu hartura y tu reino, que es tu Amado, a quien desea y busca tu alma? Gózate y alégrate en tu interior recogimiento con él, pues le tienes tan cerca. Ahí le desea, ahí le adora, y no le vayas a buscar fuera de ti, porque te distraerás y cansarás y no le hallarás ni gozarás más cierto, ni más presto, ni más cerca que dentro de ti” (ib.).

Bajo otra clave y en otro contexto se ofrece la misma y cierta doctrina: “Dios, en cualquiera alma, aunque sea la del mayor pecador del mundo, mora y asiste sustancialmente. Y esta manera de unión siempre está hecha entre Dios y las criaturas todas, en la cual les está conservando el ser que tienen; de manera que si de esta manera faltase, luego se aniquilarían y dejarían de ser” (S 2,5,5). Pero al hombre, que es criatura racional, no le basta este modo de presencia de Dios pues ha recibido otras presencias que le agudizan su deseo de comunión y diálogo.

2. PRESENCIA POR GRACIA. “La segunda [manera de] presencia es por → gracia, en la cual mora Dios en el alma agradado y satisfecho de ella. Y esta presencia no la tienen todas, porque las que caen en pecado (mortal) la pierden”. Después de la primera gracia de la

→ creación Dios se dignó hacerse presente de modo humano y encarnado en la máxima gracia de Cristo. Esta es su presencia plena y definitiva. En la encarnación como se medita en los *romances* la presencia se hace duradera, completa: “*Porque en todo semejante / él a ellos se haría, / y se vendría con ellos / y con ellos moraría. / Y que Dios sería hombre / y que el hombre Dios sería, / y trataría con ellos, / comería y bebería; / y que con ellos contino / él mismo se quedaría*” (Romance 4º, vv. 135-144).

Esta gracia de su presencia encarnada se culmina “debajo del manzano, esto es, debajo del favor del árbol de la Cruz, ... donde el Hijo de Dios redimió y, por consiguiente, desposó consigo la naturaleza humana, y consiguientemente a cada alma, dándole él gracia y prendas para ello en la Cruz. Este desposorio ... que se hizo de una vez, dando Dios al alma la primera gracia, lo cual se hace en el bautismo con cada alma”. La presencia de Dios al hombre en Cristo es acogida libre y personalmente en el bautismo (CB 23, 3.6). Con escrúpulo teológico típicamente tridentino añade el Santo: “Y ésta (presencia por gracia) no puede el alma saber naturalmente si la tiene”, para huir de toda proximidad a las tesis calvinistas.

3. PRESENCIA DE AMOR. “La tercera es por afección espiritual, porque en muchas almas devotas suele Dios hacer algunas presencias espirituales de muchas maneras, con que las recrea, deleita y alegra” (CB 11,3). Esta presencia consciente, libre, personal es la que le importa sobremanera a J. de la Cruz. Más que la presencia de Dios, subraya la consecuencia y sus posibilidades enormes: la presencia del hombre a Dios. Que esa presencia semejante a la

que sostiene el mundo o que su presencia sacramental, eclesial e histórica en → Cristo vivo, se haga, por el desarrollo bautismal, madura, rica, vital; que el hombre disfrute y goce de esta presencia, que se deje transformar y afectar por ella, que consienta a sus consecuencias, al menos a las tolerables: Pero, así estas presencias espirituales como las demás, todas son encubiertas, porque no se muestra Dios en ellas como es, porque no lo sufre la condición de esta vida (ib.) Siempre se puede decir: Descubre tu presencia. “Y así, cuando hablamos de unión del alma con Dios, no hablamos de esta sustancial, que siempre está hecha, sino de la unión y transformación del alma con Dios, que no está siempre hecha, sino sólo cuando viene a haber semejanza de amor” (S 2,5,5).

Le importa desarrollar esta presencia, partiendo de la presencia esencial, sustancial o natural; le preocupa esta → sobrenatural, personal, teologal, filial o sponsal. Presencia de conocimiento, trato, amor y compromiso. De gozo y de dolor. “La cual es cuando las dos voluntades, conviene a saber, la del alma y la de Dios, están en uno conformes, no habiendo en la una cosa que repugne a la otra. Y así, cuando el alma quitare de sí totalmente lo que repugna y no conforma con la voluntad divina, quedará transformada en Dios por amor” (ib.).

Esta presencia en todos sus niveles (esencial, de gracia o teologal y mística) siempre es gratuita, es propiamente inaccesible para el hombre, Dios es siempre un Dios escondido: “Sólo hay una cosa, que, aunque está dentro de ti, está escondido. Pero gran cosa es saber el lugar donde está escondido para buscarle allí a lo cierto” (CB 1,7).

“Porque ni la alta comunicación ni presencia sensible es cierto testimonio de su graciosa presencia, ni la sequedad y carencia de todo eso en el alma lo es de su ausencia en ella” (CB 1, 8).

La presencia de amor, como obra de gracia y cooperación del hombre, es pasiva y activa, progresiva y educable. Comienza en el bautismo y se desarrolla tanto cuanto la medida de la gracia, hasta la estatura del hombre nuevo: “Mas ésta (presencia sponsal) es por vía de perfección, que no se hace sino muy poco a poco por sus términos, ...se hace al paso del alma, y así va poco a poco” (CB 23,5). “De manera que el intento principal del alma no es sólo pedir la devoción afectiva y sensible, en que no hay certeza ni claridad de la posesión del Esposo en esta vida, sino principalmente la clara presencia y visión de su esencia en que desea estar certificada y satisfecha en la otra” (CB 1,3).

De esta certeza sale como necesaria la doctrina de la → noche oscura y la urgencia de afinar la luz de la → fe para descubrir la presencia ‘de quien yo bien me sabía, en parte donde nadie parecía’; de ahí la abnegación como búsqueda y recurso para la presencia, para acceder al Dios siempre presente y siempre ausente, de ahí la crítica de cualquier otra presencia sacramental, exterior o interior, afectiva o emocionante. Cualquier presencia o visita supuestamente superior a la que se ofrece en el amor y la fe y en la → esperanza cristiana. La primera estrofa del *Cántico* supone la obertura en que están dados juntos y resumidos todos estos temas acordados de modo que el conjunto del comentario solo desarrollará. “Lo que de Dios se puede gustar en esta vida es una gota” (CB 1,6). La Trinidad presente

en el alma por la gracia bautismal (ib.) está en el hombre como en templo (CB 1,7) y si eso es así la dirección de la búsqueda cambia del exterior al interior, porque escondida es la presencia y a oscuras se ha de buscar, en fe y amor (ib).

III. En el proceso espiritual

Se trata de hacer del hecho básico de la presencia de Dios por creación, por esencia o por dependencia y contingencia del ser no necesario, un hecho de vida, de conciencia y de plenitud personal en la presencia personal y matrimonial, unión y presencia amorosa. Un hecho de creación (nivel metafísico o filosófico: el ser eterno presente en el ser finito, el ser necesario que posibilita (crea) al contingente. Un hecho de gracia y de historia “salutis” o dogmático: Dios presente en el hombre, “simul justus et peccator”, por la gracia que lo transforma y lo justifica (nivel teológico o dogmático). Y un hecho místico o espiritual.

Esas presencias tienden a realizarse en la tercera: la presencia personal del hombre (alienado, exilado de su verdad y bien, ignorante de su destino y ventura) a Dios por el conocimiento y el amor (por la fe, la esperanza y la caridad), poderes (recibidos también) de presencia del hombre a su Dios. Ésta le importa ante todo desarrollar, enseñar. En su aspecto humano tiene grados y etapas de crecimiento: desde la conciencia religiosa común, pasando por varios modos de presencia cada vez más cercanos e íntimos, hasta la presencia de → unión transformante. “Dios en todas las almas mora secreto y encubierto en la sustancia de ellas, porque, si esto no

fuese, no podrían ellas durar. Pero hay diferencia en este morar, y mucha, porque en unas mora solo y en otras no mora solo; en unas mora agradao, y en otras mora desagradao; en unas mora como en su casa, mandándolo y rigiéndolo todo, y en otras mora como extraño en casa ajena, donde no le dejan mandar nada ni hacer nada” (LIB 4,14).

El proceso espiritual sanjuanista enfoca sobre todo la presencia afectiva y mística de Dios ante el → hombre y el reflejo en la experiencia del hombre ‘coram Deo’. Pero las nociones clave son las otras: La presencia esencial del Dios en el hombre por cuanto es su creador y la presencia de la → Trinidad en el justo por la gracia bautismal de Cristo.

Pasar de una presencia inconsciente y natural a esta presencia personal y nupcial exige todo su conocido proceso de transformación. El dato primordial es que Dios se ha hecho presente en la creación, revelación, redención con su continua solicitud y sigue más presente que nunca (Av 1), pero el hombre de su amor ha hecho ausencia y no quiere gozar de su presencia, asistencia y compañía. Vive olvidado y enajenado a pesar del máximo reclamo de amor de la cruz y de la presencia y compañía de Dios en su dolor y con su muerte. Su presencia sigue clamando desde dentro o desde fuera.

IV. Grados y niveles

Hay muchos grados de presencia afectiva. El cenit de la presencia es la celeste, la visión cara a cara. Pero antes de alcanzar estado celeste el hombre ha de sufrir ausencias y disfrutar modos de presencias y grados, medidos, es decir,

limitados y también potenciados, por su medida de fe, esperanza y amor; por su grado de crecimiento en la vida teologal, en fin.

En el comentario al verso: “la dolencia de amor no se cura sino con la presencia” dice el Santo: “La salud del alma es el amor de Dios, y así, cuando no tiene cumplido amor, no tiene cumplida salud ... De manera que, cuando ningún grado de amor tiene el alma, está muerta; mas, cuando tiene algún grado de amor de Dios, por mínimo que sea, ya está viva, pero está muy debilitada y enferma por el poco amor que tiene; pero, cuanto más amor se le fuere aumentando, más salud tendrá y, cuando tuviere perfecto amor, será su salud cumplida” (CB 11,12).

La presencia cumplida se anticipa en las presencias ocasionales o visitas. El místico no solo desea visear o recibir visitas, quiere abrazar y permanecer, desfallece por la presencia total del Amado. Ya lo tiene y lo desea (LIB 3,22) pues desearlo es tenerlo. Aunque exija muerte por ver su hermosura, mil acervísimas muertes pasaría (CB 11 y 13). El itinerario del *Cántico* marca perfectamente las etapas de la búsqueda de presencia.

a) La *presencia en la creación* que explora y alcanza la → *meditación* es insuficiente: “Y, como ve que no hay cosa que pueda curar su dolencia sino la presencia y vista de su Amado, desconfiada de cualquier otro remedio, pídele en esta canción la entrega y posesión de su presencia, diciendo que no quiera de hoy más entretenerla con otras cualesquier noticias y comunicaciones tuyas y rastros de su excelencia, porque éstas (más) le aumentan las ansias y el dolor que satisfacen a su

voluntad y deseo; la cual voluntad no se contenta y satisface con menos que su vista y presencia; por tanto, que sea él servido de entregarse a ella ya de veras en acabado y perfecto amor. Y así, dice: ¡Ay, quién podrá sanarme!” (CB 6,6).

b) La *contemplación inicial* otorga un nuevo tipo de presencia en fe y en visión: es el tiempo del éxtasis y la visita o presencia extraordinaria: “Y así, a esta alma [...] le hizo Dios alguna presencia de sí espiritual, en la cual le mostró algunos profundos visos de su divinidad y hermosura, con que la aumentó mucho más el deseo de verle y fervor ... Y así, como el alma echó de ver y sintió por aquella presencia oscura aquel sumo bien y hermosura encubierta allí, muriendo en deseo por verla, dice la canción que se sigue: Descubre tu presencia” (CB 11,1). Habla J. en estas canciones de la riqueza de experiencias en que Dios se hace presente, a veces en paz o en turbación: “Y como el espíritu pasase en mi presencia (es a saber, haciendo pasar al mío de sus límites y vías naturales por el arrobamiento) encogieron las pieles de mis carnes, ... que en este traspaso se queda helado y encogidas las carnes como muerto” (CB 13,19).

La ausencia como forma propia y genuina de la presencia de Dios. *La noche oscura* en cuanto experiencia y en cuanto doctrina es modo común y alta garantía de la presencia de Dios y sello de su autenticidad: “Si todas esas comunicaciones sensibles y espirituales faltaren, quedando ella en → sequedad, tiniebla y → desamparo, no por eso ha de pensar que la falta Dios” (CB 1,6). “Porque, como ella está con aquella gran fuerza de deseo abisal por la unión con Dios, cualquiera entretenimiento le

es gravísimo y molesto... y violento ... el carecer, aun por un momento, de tan preciosa presencia” (C 17,1).

c) Llega a ser *plenitud de presencia en esta vida* cuando en el hombre se despliega la vida teologal en vida trinitaria (CB 38 y 39 y LIB 3,78-85). Ya no sólo se habla de la inhabitación de Dios en el alma, sino de la presencia y operación del hombre en el seno de la Trinidad; no hay solo inhabitación de la Trinidad en el hombre sino perfecta filiación y aspiración del hombre en la familia de Dios (CB 39,3). Recuerda el Santo que tal dicha está al alcance de todos: “Para lo cual es de notar que el Verbo Hijo de Dios, juntamente con el Padre y el Espíritu Santo, esencial y presencialmente está escondido en el íntimo ser del alma; por tanto, el alma que le ha de hallar conviéndole salir de todas las cosas según la afección y voluntad y entrarse en sumo recogimiento dentro de sí misma” (CB 1,3; cf. LIB 1,15 y pról. 2). Tal presencia reclama soledad, discreción, intimidad o lo que es lo mismo una nueva habilidad del hombre nacida del Espíritu derramado en el corazón.

Siempre ha sido así la presencia de Dios, ahora *en la cumbre* el místico lo descubre y lo disfruta: “Dios siempre se está así, como el alma lo echa de ver, moviendo, rigiendo y dando ser y virtud y gracias y dones a todas las criaturas, teniéndolas en sí virtual y presencial y sustancialmente, viendo el alma lo que Dios es en sí y lo que en sus criaturas en una sola vista” (LIB 4,7). El teólogo lo explica de este modo: “Y así, lo que yo entiendo cómo se haga este recuerdo y vista del alma es que, estando el alma en Dios sustancialmente, como lo está toda criatura, quítale de delante algunos de los muchos velos y cortinas que ella

tiene antepuestos para poderle ver como él es, y entonces traslúcese y viséase algo entreoscuramente (porque no se quitan todos los velos) aquel rostro suyo lleno de gracias” (LI 4,7).

La presencia de Dios por amor se experimenta y se expresa del modo más alto en el libro de la *Llama* al comentar el verso “donde secretamente solo moras”. “Dice que en su seno mora secretamente, porque, ... en el fondo de la sustancia del alma es hecho este dulce abrazo. El alma donde menos apetitos y gustos propios moran, es donde él más solo y más agrado y más como en casa propia mora, rigiéndola y gobernándola, y tanto más secreto mora, cuanto más solo. Y así, en esta alma, en que ya ningún apetito, ni otras imágenes y formas, ni afecciones de alguna cosa criada moran, secretísimamente mora el Amado con tanto más íntimo e interior y estrecho abrazo, cuanto ella, como decimos, está más pura y sola de otra cosa que Dios” (LIB 4,14).

De esta presencia se pasa a desear *la presencia del cielo*. No queda más que desear: “Que, por cuanto está cierto que Dios está siempre presente en el alma, a lo menos según la primera manera, no dice el alma que se haga presente a ella, sino que esta presencia encubierta que él hace en ella, ahora sea natural, ahora espiritual, ahora afectiva, que se la descubra y manifieste de manera que pueda verle en su divino ser y hermosura. Porque, así como con su presente ser da ser natural al alma y con su presente gracia la perfecciona, que también la glorifique con su manifiesta gloria ... Y con esa codicia y entrañable apetito, no pudiendo más contenerse el alma, dice: Descubre tu presencia” (CB

11,14). → *Divinización, don, gracia, filiación, participación, presencia, unión.*

Gabriel Castro

Inocencio de san Andrés, OCD (1553-1620)

Nació en Tafalla, de Pedro Lacarra y María López, bautizado con el nombre de Andrés, estudió en la Universidad de → Alcalá de Henares, donde aparece matriculado los cursos 1570-1572 como “terminista o sumulista”. Conoció a J. de la Cruz mientras cursaba allí sus estudios, confesándose con él; por su consejo ingresó en el noviciado de → Pastrana, profesando el 1.1.1573. Convivieron luego en El Calvario, y acompañó al Santo, junto con Juan de santa Ana y Pedro de san Hilarión, a → Baeza (1579). Aquí fue Inocencio vicerrector varias veces. Acompañó también a J. de la Cruz al Capítulo de separación de 1581, como socio de Baeza. Fue luego prior en La Fuensanta y conventual de Baeza, → Granada, Sevilla y Segovia, coincidiendo casi siempre con el Santo. Residió en → Segovia desde diciembre de 1587 a mayo de 1588, ejerciendo a veces de vicario de la casa. Entre agosto y septiembre de 1588 es clavario en → Salamanca, y en el Capítulo provincial de Castilla la Vieja de 1589 (28 de octubre) es elegido prior de → Valladolid. En agosto de 1592 firma una profesión en El Calvario. Aparece como conventual de → Málaga en 1597 y 1604. Falleció en Granada en 1620 a los 70 años de edad.

Declaró en el proceso ordinario de Baeza, el 18 de enero de 1618 (BMC 14, 58-67) y dejó escritas varias relaciones

sobre el Santo (BNM, ms. 8568, 543-549). Escribió un libro de espiritualidad titulado *Teología mística y espejo de la vida eterna*, que publicó con el pseudónimo de Andrés Lacarra y Cruzate, en Roma 1615, y en segunda ed. más completa en 1617. Fue de los discípulos más aficionados y estimados por J. de la Cruz. El mismo declara que conoció, trató y vivió en su compañía “muchos años, porque a un mismo tiempo vivieron ambos en la religión del Carmen veinte años y más” (BMC 14,58). Ofrece noticias muy directas y precisas sobre la vida del Santo y sobre los escritos. Conoció muy bien éstos; él mismo fue quien pidió al Santo que explicase el poema de la *Noche oscura*. Incorpora dos capítulos (13-14 de *Subida*) en su obra citada (cap. 19-20 del tratado 3º). En la segunda edición añade al fin las *Cautelas*, resultando ser la primera edición del tratadillo sanjuanista, y una larga serie de textos de las obras del Santo, especialmente del CB (BMC 30, 408-420).

BIBL. — EULOGIO PACHO, “Fray Inocencio de san Andrés, discípulo predilecto de san Juan de la Cruz”, en *ABC* 3 (1958) 237-246; FORTUNATO DE JESÚS SACRAMENTADO, “Inocencio de san Andrés, discípulo de san Juan de la Cruz”, en *RevEsp* 19 (1960) 106-127.

Eulogio Pacho

Inquisición → Alumbra dos

Inteligencia/s → Ciencia, conocimiento

Ira

En tres de las obras sanjuanistas se hace alusión a la “ira” (S lib. 1,2 y 3; N 1 y CB 20 y 21). Y en las tres es tratada de

forma diversa. En *Subida* alude a textos bíblicos que hablan de la “ira de Dios”. En *Noche* expone el alcance que tiene este → vicio capital en el → camino espiritual de los → principiantes. En *Cántico* cómo las “iras” pueden afectar al alma que ha alcanzado la paz interior, al encontrarse aún en un estado de → purificación. Para una visión más completa habría que tener también presentes las palabras “airar”, “enojar”, “indignar” y “patear”.

La ira de Dios. De las 10 veces que aparece esta palabra en *Subida*, 7 son citas de la Escritura alusivas a la “ira de Dios”, como si éste actuase al estilo del → hombre, movido por contratiempos o negativas humanas. Recuerda a → Dios recargando su enfado sobre los israelitas, por no aceptar el manjar que les ofrece, muy por encima del que ellos buscan (S 1,5,3; S 2,21,6); absorbiendo en ira los apetitos por el estrago que han hecho en el alma (S 1,8,5); recordando que es mejor la ira que la risa, cuando ésta lleva a olvidar a Dios, porque el hombre funda entonces su alegría en la vida que le va bien, siendo transitoria (S 3,18,5) o provocando la ira de Dios y no su misericordia (S 3,44,5).

La ira, vicio capital. Es al vicio que menos líneas dedica. Sólo el capítulo 5 del libro primero de la *Noche*, de apenas una página; pero lo suficiente como para pintar con detalle la imagen de quien se deja dominar por la ira en la vida espiritual. El cuadro que resulta es perfecto e inconfundible. La visión interior de la persona irascible queda reflejada con pocas pinceladas, precisas y seguras. Con tres posturas distintas de los principiantes en la vida espiritual.

a) Una primera característica que los distingue es por mostrarse desabridos,

airados por cualquier cosilla, hasta el punto de no haber quien los sufra. Y esto tiene lugar, a veces, después de haber tenido “algún muy gustoso recogimiento sensible en la oración”, sólo porque se les acaba el gusto y el sabor (N 1,5,1). Esto produce a veces desgan, que es culpa, otras imperfección; de ésta tendrá el alma que purificarse en la → sequedad y aprieto de la → noche oscura. Obrar como niños de pecho.

b) Otra pincelada es para los que se aíran contra los vicios ajenos, debido a celo; se sienten impelidos a reprender enojosamente, sintiéndose dueños de la virtud. Es entusiasmo “desasosegado” que quebranta la mansedumbre (N 1,5,2).

c) Pero como contraste están los que al verse imperfectos, “con impaciencia no humilde se aíran contra sí mismos”. Quisieran ser un cuadro perfecto en virtudes, de colgar en la pared. “Ser santo en un día”. ¡A tanto llega su impaciencia! Todo porque sufren unas carencias: no son humildes, confían en sí, se enojan ante las caídas y además no tienen paciencia para esperar a que Dios les conceda, cuando lo crea conveniente, lo que andan buscando (N 1,5,3). Impaciencia en unos, pero en otros, “tanta paciencia en esto del querer aprovechar, que no querría Dios ver tanta en ellos” (ib.).

Impetu contra la paz. En las canciones 20 y 21 del *Cántico* se ofrece una visión distinta de la ira al comentar el verso “que cesen vuestras iras”. La define como “cierto ímpetu que perturba la paz”. El alma ya no se encuentra en el estado de los principiantes. Se da en ella una armonía, paz interior, pero necesitada aún de purificación. El alma no ha llegado todavía a la unión plena.

No está libre de obstáculos y dilaciones que tiene aún que superar. Puede ser atacada, perturbada desde fuera. Llama “iras” a las turbaciones y molestias de las afecciones y operaciones desordenadas” (n.17). Las compara a los leones (ib. n. 6). El Esposo los conjura y pone rienda a sus ímpetus y excesos de ira (ib. n. 7). Dios sale en su defensa, para que los efectos de la ira no toquen “el cerco de la paz y vallado de virtudes y perfecciones con que la misma alma está cercada y guardada” (ib. n. 18).

Evaristo Renedo

Isabel de la Encarnación, OCD (1564-1634)

Nació en → Granada en 1564, del matrimonio Fernando de Puebla y Ana Méndez, hermana carnal de Agustina de san José (BMC 22, 352); profesó en Granada el 14.6.1584 a los 19 años. En 1599 salió para la fundación de → Baeza, donde fue elegida priora el 3.9.1601. Pasó luego como superiora a → Sevilla en 1594. Desde allí se trasladó a la fundación de → Jaén en 1615, siendo la primera priora de la casa. Falleció allí el 3.6.1634, sábado a las 3 de la mañana, vísperas de la Pascua del Espíritu Santo. Declaró ampliamente en el proceso de beatificación, indicando que conoció al Santo en Granada siendo prior (dos veces) y vicario provincial (ordinario en Jaén BMC 23, 127-137, 147-148; apostólico BMC 25, 160-174; cf. 14, 463-464). En el Archivo conventual de Jaén se conserva el original de su declaración en 1627, en ella asegura que J. de la Cruz le escribió una carta desde → Segovia a Granada anunciándole “un trabajo muy grande”, lo que se cumplió puntualmente. Fue dirigida de

J. de la Cruz desde el noviciado en Granada. Es de especial importancia en la transmisión textual del CB, y la copia por ella usada se guarda en las Descalzas de Jaén. También tiene importancia para la historia de los retratos del Santo (BMC 14, 463-64).

E. Pacho

Isabel de la Trinidad, Beata, OCD (1880-1906)

Es usual afirmar que el encuentro de Isabel de la Trinidad con san Juan de la Cruz coincide con su encuentro con el Carmelo, no sólo como ideal, largamente deseado, sino también como meta, finalmente alcanzada.

Isabel Catez nace en el Campamento militar de Avor, cerca de Bourges (Francia) el 18 de Julio de 1880. El 2 de Agosto de 1901 ingresa en el monasterio de las Carmelitas Descalzas de Dijon (Francia) con el nombre de Sor Isabel de la Trinidad. El 11 de enero de 1903 emite su profesión religiosa en el mismo convento de Dijon, donde muere el 9 de Noviembre de 1906. Juan Pablo II la declara beata el 25 de Noviembre de 1984. Su producción literaria está compuesta por un *Diario Espiritual*, integrado por el manuscrito A (1899) y por el manuscrito B (1900); las *Elevaciones Espirituales* (1900-1901); los *Tratados Espirituales*, integrados por el manuscrito A, o *El cielo en la tierra* (1906), y por el manuscrito B, o *Ultimos Ejercicios Espirituales* (1906); el *Epistolario* (1889-1906); las *Misivas Espirituales* (1906); las *Palabras luminosas* (1880-1906); las *Oraciones a “Santa Isabel”* (1894), *La Elevación a la Santísima Trinidad* (1904); y, finalmente, *Composiciones poéticas* (1894-1906).

Se sabe que, en la familia Catez, era conocida la espiritualidad de santa → Teresa de Jesús (*Positio*, p. 346-347). Sin embargo, no podemos decir lo mismo respecto a la espiritualidad de san Juan de la Cruz. La Señora Rostang y su hija Yvonne, amigas de Isabel, conocedoras de su deseo de ingresar en el Carmelo, le donarán, como regalo para el día de su ingreso en el Carmelo un volumen con los escritos de *Subida y Noche*. Pero no sabemos si leyó esas obras antes de entrar en el Carmelo. La primera referencia a san Juan de la Cruz es del 10 de febrero de 1902, agradeciendo a la Señora Bobet el volumen de las obras del Santo, que contenía el *Cántico* y la *Llama* (Ct a Antonieta, Señora de Bobet: 10.2.1902). A la Señora de Hallo, al agradecerle otro volumen con escritos sueltos de J. de la Cruz le escribe: “Su librito me encantó. Gracias por las máximas de San Juan de la Cruz. Son un placer para mi alma. ¡Qué tesoro me ha enviado! Soy feliz teniéndolo para mi uso personal y pudiendo satisfacer en él todas mis necesidades” (Ct a la Señora de Hallo: junio de 1906).

Es a partir de este encuentro cuando J. de la Cruz se convierte para Sor Isabel en “Nuestro Padre” (Ct a Germana Gémeaux: 14 septiembre de 1902; y a la señora Angles, 14 agosto de 1904); “mi Padre” (Ct a sus tías, señoritas Rolland: 9 abril de 1904), “mi bienaventurado Padre” (Ct al canónigo Angles: septiembre de 1902). La doctrina de San Juan de la Cruz “constituye todo el alimento espiritual de mi alma” (Ct a Antonieta, señora de Bobet: 17 de Agosto de 1905); “constituye la felicidad de mi alma; siempre descubro en él una doctrina sustancial” (Ct a un novicio

Carmelita: julio de 1906); y los escritos de San Juan de la Cruz “son un placer para mi alma ... pudiendo satisfacer en él todas mis necesidades” (Ct a la Señora de Hallo: junio de 1906).

Este alto aprecio le llevará a convertirse en propagandista de la doctrina sanjuanista: “Me agrada que te guste San Juan de la Cruz. Estaba segura de que sería así. Conozco a mi hija” (Ct a su hermana Margarita: agosto de 1905), le dice a su hermana, a la vez que le presta las obras de san Juan de la Cruz para que las lea. Y, a su amiga Germana Gemeaux: “Escucha lo que dice Nuestro Padre San Juan de la Cruz, y por consiguiente también tu Padre por ser tú mi hermanita” (Ct a Germana Gémeaux: 14 de septiembre de 1902). En la *Positio* para la beatificación se afirma: “El *Cántico Espiritual* le ayudó particularmente a lo largo de su vida religiosa. Sentía una atracción particular por él” (p. 80); y más adelante: “Lo que manifiesta claramente su forma de oración es el hecho de que se nutría del *Cántico Espiritual* de San Juan de la Cruz” (p. 184), definiéndola como “discípula emnente de San Juan de la Cruz”.

Sor Isabel descubre a Cristo “en el seno del Padre” (*El cielo en la tierra* 1,1), que se convierte en la “morada de Dios”, en “el aposento donde El mora y el retrete y escondrijo donde está escondido” (CB 1,7: Ct a Germana Gémeaux: 14 septiembre de 1902). Dios será para ella “el centro del alma” (LIB 1,12-13 = Ct 219), y su ideal será “dentro del corazón debo ocultarme ... para perderme en tu divina esencia” (CB 36,1: *Positio*, 103); “vivir el seno de la apacible Trinidad, en mi abismo interior, en ese alcázar inexpugnable del santo recogimiento” (CB 40,3: *Ultimos ejerci-*

cios espirituales, agosto 1906, día 16). El camino para llegar será el camino de la fe (*El cielo en la tierra*, 6,1: CB 1,11 y LIB 2,34).

Inspirándose en la estrofa 34 del *Cántico Espiritual* dirá: “Sí. He hallado a aquel a quien ama mi alma, al único necesario que nadie me puede arrebatarse” (Ct al Sr. Angles: septiembre de 1902). Así mismo descubrirá que a Dios no agrada nada que no sea el amor (Ct a la Madre Juana del Smo. Sacramento, mayo de 1906: CB 28,1) para convertirse en “su Esposa”, que “vivo en el cielo de la fe, en el centro de mi alma y procuro complacer al Señor siendo ya en la tierra alabanza de su gloria” (Ct a la Madre Juana del Smo. Sacramento: mayo de 1906). Este cielo “en calma, tachonado de estrellas” y “en soledad sonora” (Ct a sus tías, señoritas Rolland: 9 de abril de 1904: CB 15), a través de “una mirada”, “un deseo” se convierte “en una oración irresistible que todo puede conseguirlo porque es Dios por decirlo así, quien se lo ofrece a Dios” (Ct al P. Baubis, 22 de junio de 1904: LIB 3,78). Y ello porque “el amor se paga solamente con amor” (Ct a su hermana Margarita Catez: 12 noviembre de 1904: CB 9,7).

Todo ello ayudará a Sor Isabel a comprender también cómo “la Cruz es la herencia del Carmelo” (Ct a la señora Angles: 14 de Agosto de 1904), ya que “seremos juzgados en el amor” (Ct a la señora Angles, marzo 1905: Av 57). No en vano su amiga Antoniette de Bobet le había dedicado las obras de san Juan de la Cruz con estas palabras: “Jesús nos dio la Cruz para que la Cruz nos done al Amor”. Y es que Sor Isabel llegó a la convicción de que la “transformación” debe pasar por “el fuego devora-

dor” para poder ser “alabanza de la gloria del Padre” en esa “actitud de adoración” que, cual río caudaloso, alegra la ciudad de Dios” (*Ultimos ejercicios espirituales*, agosto 1906, día 8). Por ello afirmará: “Mi sufrimiento es entonces un mensaje que trasmite la gloria del eterno, porque, como dice san Juan de la Cruz, “cada uno es el otro y entrambos son uno” (ib.: CB 12,7).

Sor Isabel, al recurrir a san Juan de la Cruz, destaca el *Cántico Espiritual*. Toda la vida carmelitana de Sor Isabel será un recorrer el camino trazado y descrito por J. de la Cruz en el *Cántico Espiritual*: desde la “búsqueda del Amado” (Ct a Germana Gémeaux: 14 de septiembre de 1902: C 1,7), hasta el momento en que el alma, reposando en el seno de la Trinidad, aspira el Espiritu Santo (Ct a Andrés Chevignard: 28 de noviembre de 1903: CB 13. 22. 39,3), en la pacificadora certeza de ser “morada de Dios”. En el fondo, Sor Isabel, con san Juan de la Cruz, se siente como “en casa”. Con inmensa libertad y sencillez puede llamar “suyo” todo lo que encuentra en él (*Elevación a la Santísima Trinidad* = “Oración de alma enamorada”). En este sentido hay que interpretar su expresión familiar de filiación espiritual “mi bienaventurado Padre San Juan de la Cruz” (Ct al Sr. Angles: septiembre de 1902).

BIBL. — CLAUDIO DE JESÚS CRUCIFICADO, “Influencias de San Juan de la Cruz en un alma”, en *MteCarm* 14 (1913) 831-839; FORTUNATO ANTONLÍN, “Presencia de San Juan de la Cruz en Isabel de la Trinidad”, en *Confer* 31 (1992) 162-165; GIUSEPPE FURIONI, “Elisabetta della Trinità: figlia spirituale di Giovanni della Croce”, en *Quaderni Carmelitani*, 6 (1989) 207-217.

Aniano Alvarez-Suárez

Isabel de san Francisco, OCD (1547-)

Nació en Villacastín en 1547, del matrimonio Pedro Narro y Ana Vega; profesó en → Toledo en 1575, adonde la llevó → S. Teresa; es elegida 2ª clavaria en 1576, y 1ª en 1579 y 1583. Pasó de priora (la 2ª) a → Sevilla el 5.3.1585 hasta 1589. Era superiora cuando se trasladó el convento al Barrio de Santa Cruz, por J. de la Cruz, como vicario provincial. En 1590 fue de fundadora a Sanlúcar la Mayor, siendo primera vicaria desde el 9.5.1590. Pasó luego a → Lisboa y de allí a → Alba de Tormes, donde falleció. → J. Gracián la había enviado a reformar, con Isabel de san Jerónimo y Margarita de la Concepción, la comunidad de Paterna (cf. *Libro de las recreaciones*, ed. de 1913, p. 121). Tuvo mucho interés en las fundaciones teresianas de Francia. El 29 de marzo de 1586, J. de la Cruz, vicario provincial de Andalucía, envía licencias a Isabel de san Francisco, priora de Sevilla “para que pueda dar la profesión a la hija del señor Enrique Freyle, guardando en ello el tenor de nuestras Constituciones”. Meses antes, el 16 de abril del mismo año había firmado otra licencia para que la misma priora y las demás religiosas de Sevilla “in solidum” pudiesen comprar nueva casa y trasladarse a ella (BMC 13, 299).

E. Pacho

Islam y Juan de la Cruz

San Juan de la Cruz es el poeta más sublime pero también el más misterioso de la literatura española. La crítica, que tanto ha polemizado sobre la obra del poeta de Fontiveros, suele sin embargo

estar de acuerdo en admitir la extrañeza esencial de su arte poético, que ha resultado literalmente *alienus* o “extranjero” a los lectores occidentales. Las extrañas fórmulas literarias del “Cántico”, en efecto, han causado “religioso terror” en Marcelino Menéndez Pelayo (1915, 55-56) y “espanto” en Dámaso Alonso, que sólo se atrevió a considerarlas “desde esta ladera” (1942). Roger Duvivier considera que la obra del santo es una “obra inclasificable” (1971, 285), mientras que Colin P. Thompson intuye que en estos versos extrañamente opacos “queda oculto más de lo que por el momento se nos ha revelado” (1977/1985, 38 y 2002). El desconcierto ante los versos sanjuanísticos es antiguo: las primeras monjas del Carmelo copiaban erradamente algunas liras del “Cántico” que les dictaba su padre espiritual, añadiéndole el verbo “ser”, cuya ausencia resulta inaceptable en castellano pero que es sin embargo es rasgo característico de las lenguas semíticas. Estas tempranas destinatarias “corregían” pues el original “Mi Amado las montañas” por “Mi Amado es las montañas” o “Mi Amado en las montañas”). Pi y Margall, por su parte, encuentra a San Juan “incorrecto” pero “sublime” y “completamente nuevo” (1853, xix); mientras que Azorín no duda en señalar sus “transgresiones gramaticales” (1973, 48). Paul Valéry (1962), ya en el siglo XX, enseñó a los poetas de la Generación del 27 a asumir a San Juan como un escritor “contemporáneo”, aunque, con todo, admitió que su arte lo desconcertaba porque el exceso de metáforas misteriosas indisponía su alma “occidental”. A menos que indique lo contrario, advierto que todas las traducciones al español del inglés, francés y árabe son más, aun a

pesar de que algunas traducciones españolas han ido viendo la luz en los últimos años, según consigno en la Bibliografía. Advierto también que me sirvo del sistema de transliteración de la Escuela de Estudios Árabes de Madrid, que usó la revista *Al-Andalus* y ahora la revista *Al-Qanṭara*. Con todo, respeto siempre el sistema de transliteración que los distintos estudiosos usan: de ahí las variantes.

Frente a esta perplejidad colectiva, arabistas como Michel Farid Ghurayyib leen las liras del santo sin asombro, y la islamóloga Annemarie Schimmel insiste en que la poesía de San Juan nunca le pareció extraña porque siempre la leía “como si fuera la de un sufi”. Me hizo el comentario en la Universidad de Harvard en 1971, y con ella coincidió de cerca mi colega Wasmaa’ Chorbachi. Ambos estudiosos asumían pues los versos embriagados del santo con comodidad, pues lo hacían desde coordenadas estéticas orientales. Esta curiosa dicotomía entre la recepción occidental y oriental del arte sanjuanístico habla por sí sola y vale más que cualquier disertación erudita. La extrañeza de Occidente se vuelve complicidad en Oriente.

Después de la ingente obra del arabista Miguel Asín Palacios, sin embargo, a pocos sorprendería la asociación de los *mystici majores* de España, San Juan de la Cruz e incluso Santa Teresa, con la mística musulmana. A lo largo de varias décadas he continuado los estudios pioneros de Asín (1899, 1931, 1990), y me ha sido dado corroborar muchas de sus hipótesis y aun abrir nuevas rutas de investigación en ese sentido (López-Baralt 1978, 1980, 1981, 1985/1989, 1985/1990, 1990, 1996,

1998, 1999, 2006, López-Baralt y Eulogio Pacho 1991/2003).

Al presente voy a referirme tan sólo a algunos de estos numerosos puntos de tangencia entre el misticismo islámico y la obra de San Juan, que hemos solido leer con tanto asombro desde Occidente. Advierto que no todas estas coincidencias –ya lo advirtió Asín– responden al tronco común neoplatónico que tanto el misticismo islámico como el cristiano asumen: estamos ante paralelos demasiado pormenorizados y demasiado reiterados como para poder ser explicados como una coincidencia simple y casual. El modo en el que operó esa posible transmisión de fuentes literario-místicas en pleno Renacimiento español fue una interrogante que se planteó Asín en sus últimos estudios, y que replanteo a mi vez en mis propios trabajos (1985/90; 2008). Tan sólo basta insistir aquí en uno sólo de los distintos argumentos que exploro en dichos estudios: la transmisión de ideas espirituales y de símbolos literarios no se da tan sólo de un libro a otro, sino que la comunicación oral, sobre todo en el contexto secreto de una alta dirección espiritual, cumple muchas veces un papel importante en este tipo de transmisión cultural. Muchas de las imágenes que voy a explorar aquí, que elaboraron los místicos del Islam siglo antes que los *mystici majores* de España, acaso estarían ya lexicalizadas y correrían como moneda común anónima entre los contemplativos peninsulares.

Comienzo mi muestrario representativo destacando lo más obvio y lo que más aprehensión ha causado entre los lectores: el delirio verbal de poemas sanjuanísticos como el “Cántico” y la “Noche”.

1. Una concepción semítica del lenguaje poético

El poeta entendió que su “Cántico”, como el *Cantar de los cantares* que tan de cerca imita, era, por necesidad, tan misterioso como la experiencia trascendida que pretendía celebrar. San Juan, en efecto, hace gala de una frecuente incoherencia verbal, disloca los estrofas de lugar, se sirve de imágenes visionarias inconexas entre sí; urde un argumento borroso que termina en anticlímax; utiliza frases nominales carentes del verbo *ser* y ensaya desplazamientos temporales y espaciales inauditos. Colin Thompson ha resumido como nadie la extrañeza de estas novedades poéticas: “una técnica como ésta es incongruente con las ideas al uso acerca de la poesía clásica y renacentista” (1977, 86-87).

San Juan es plenamente consciente de su estética del delirio, y explica a la destinataria del “Cántico”, la Madre Ana de Jesús, el por qué de su lenguaje afásico. Para ello se sirve de una curiosa imagen plástica: por la sobreabundancia de sentido que experimenta el espíritu al momento del éxtasis místico, las palabras lo rebosan y se vierten irrestañables, traducidas en secretos y misterios desarticulados de sentido. El poeta llama “dislates” a sus desatinos verbales: las almas arrobadas no pueden describir su vivencia frutiva, y “ésta es la causa por que con figuras, comparaciones y semejanzas antes rebosan algo de lo que sienten y de la abundancia del espíritu vierten secretos misterios [...] que [...] antes parecen dislates [...] que dichos puestos en razón [...]” (Pról. al “Cántico”). Extraña teoría poética, no cabe duda, para un escritor renacentista europeo. Todas las citas de la obra

de San Juan de la Cruz las tomo de mi edición conjunta con Eulogio Pacho (1991/ 2003).

La expresiva imagen con la que el santo defiende sus enigmas poéticos nos lleva, en primer lugar, a la opacidad del *Cantar de los cantares*, de la que me he ocupado en varios estudios (1998, 2007). Pero también nos remite, y de manera especial, a la teoría del delirio verbal de los poetas místicos sufíes. Los contemplativos del Islam precedieron a San Juan al teorizar en torno a la necesaria opacidad del lenguaje místico, y se refirieron a los “dislates” verbales, que tan bien conocían, con el nombre técnico de *jaʔʔ*. Consideraban, exactamente como nuestro poeta, que estos misterios poéticos rebosaban como torrente de un espíritu henchido de sentimientos excesivos, de la misma manera que un río se desborda de sus cauces. Al-Sarrâḏ se refiere a ello en su *Kitâb al Luma*> (siglo X), explicando que las palabras “extrañas y oscuras” se conocen “técnicamente como *jaʔʔ* (1914, 6).

El término *jaʔʔ* se asocia en árabe con “aquello que excede o rebosa sus límites y rebosa su cauce; con un río o ribera marítima desbordada” (Cowan 1990, 550; Corriente, 1970; Cortés, 1995). Estudiosos como Reynold A. Nicholson, Paul Nwyia, Henry Corbin y Seyyed Hossein Nasr exploran el delirio verbal de la lírica sufí de los siglos medios, que, como recuerda Gustave Von Grünebaum (1955), implicó una novedad artística frente a la poesía tradicional, que ya había terminado por fosilizar sus imágenes poéticas por exceso de repetición.

Los “dislates” embriagados de poetas místicos musulmanes como Ibn al >Arab•, Ibn al-Fârid y Abʔ I-’Óasan al

Nÿr• de Bagdad, del siglo IX (López-Baralt, 1999) responden pues exactamente a la teoría y a la práctica literaria del santo. En la literatura islámica medieval, las “rarezas” de san Juan constituyen la regla y no la excepción. Ibn ‘Arab• habla de las “misteriosas experiencias espirituales de los gnósticos, que no pueden explicar sus vivencias a otras personas; tan sólo pueden indicarlás simbólicamente a aquellos que ya han tenido la experiencia” (Ibn @Arab• (1911/1977, 68). Otro tanto San Juan, que comparte con Ana de Jesús, precisamente una mística como él, su *estética del delirio*, confiando en que ella habría de comprender que aquello que es imposible de articular con palabras inteligibles se puede entonces sugerir mejor con deliquios alucinados, cuyo vuelo arrobado no tenga la carga conceptual racionalizante del lenguaje profano al uso. Lo que san Juan hace con su lenguaje poético, si bien era inaudito en la Europa renacentista, resultaba palmario, en cambio, en el sufismo.

Muchos versos de Ibn al-→Arab• son conceptualmente inconexos e incomprensibles por vía lógica usual: se trata de una vaguedad poética irreductible que, al igual que San Juan, el sufí murciano no acierta a aclarar satisfactoriamente en el minucioso tratado “aclaratorio” que adjunta, como el santo, a su poemario místico. La estructura poética del *Intérprete de los deseos* del murciano o del *Elogio del vino* de Ibn al-Fâriǧ (1932/1989) tampoco tiene una estructura secuencial: no hay verdadero “final” tal como lo concebimos desde nuestra sensibilidad occidental, ni queda establecido suceso alguno de la acción. Esto es fenómeno común a la poesía

semítica (hebrea y árabe), que a menudo presta más atención a unidades poéticas pequeñas y aisladas. “Un árabe [...] suele exagerar los detalles a expensas del conjunto”, comenta Reynold A. Nicholson con sobrada razón (Ibn @Arab• 1911/1977, 34.)

Nada más ajeno a la poesía contemporánea al santo, que requiere una estructura coherente y una trama con solución final. Cumple recordar lo que San Juan, ya moribundo, exclamó al escuchar por última vez los versículos del *Cantar*: “¡Oh, qué preciosas margaritas!”. El fraile estaba degustando las “perlas” de los *Cantares* con una sensibilidad reconociblemente semítica. En el “Cántico B” (Códice de Sanlúcar de Barrameda), las liras resultan unidades poéticas de gran belleza pero fundamentalmente independientes entre sí: se trata de un poema “molecular”, por usar la frase de Tadeus Kowalsky y las teorías que Gustave von Grünebaum (1955) y Wolfhart Heinrichs (1969) aplican a la poesía semítica –la árabe en particular– capaz de disfrutar la hermosura de los fragmentos a despecho del conjunto. Así es justamente que hay que leer el *Cantar de los cantares*, y San Juan lo sabía, e incluso nos reitera la lección desde su lecho de agonizante. Curiosamente, en la versión original de su “Cántico”, el poema resulta más bien “circular” o, mejor, “anular”: es en el centro del texto (y no dispersas) donde se encuentran las liras que describen la unión mística, como exploro con más detalle en otro lugar (1998, 85 y ss. Y 2007). En las estrofas centrales es donde se dice lo más importante del poema, y a este centro de gravedad poético aluden y hacia él desembocan el principio y el final del mismo. Esta curiosa

estructura, que James T. Monroe (1970) llama “anular” o “de anillo”, es típica, una vez más, de la poesía árabe, donde el centro o tensión fundamental del poema suele residir en las estrofas del medio. Así sucede justamente en las *qasidas* del Intérprete de los deseos. Como en los poemas orientales, y en clara violación a las estructuras poéticas occidentales, las liras centrales del “Cántico” son las más importantes, semánticamente hablando, del poema. Tanto las liras iniciales como las finales funcionan a manera de anillo, que no hace otra cosa que engastar la piedra preciosa –las *margaritas preciosas*– de las liras unitivas. Ningún poeta europeo renacentista, ni siquiera un hebraísta tan consumado como Fray Luis de León, imitó en sus propios versos estas estructuras poéticas tan ajenas a su sensibilidad literaria occidental.

Ya adelanté que los poetas del Islam adjuntan unas glosas “aclaratorias” a sus extraños versos centelleantes. Curiosamente, San Juan está más cerca de ellos que de los exegetas del Cantar de los cantares, porque su propósito es el mismo: comentar los “dislates” o *jaʃʃ* con los que el místico visionario intenta comunicar algo de su experiencia rebosante de Dios. Como los sufíes más célebres, San Juan se lanza a la tarea de explicitar sus *dislates*, sólo que la opacidad de los comentarios sanjuanísticos, que asignan arbitrariamente a los vocablos del poema los significados más aleatorios, habría de ofuscar aún más a sus primeros lectores conventuales.

Como nos recuerda Eulogio Pacho (1960), los textos en prosa de San Juan de la Cruz representan géneros literarios distintos. Los comentarios al “Cántico espiritual” constituyen, sin duda, la glo-

sación menos tradicional de toda la obra de San Juan (Cuevas García 1993). En las glosas al “Cántico”, el poeta ofrece una única alegoría general para el poema: los esposos que se buscan son Dios y el alma en coloquio místico. Cuando entra en pormenores de explicación, San Juan no se atiene, en cambio, a equivalencias fijas y asigna significados distintos a unos mismos vocablos y versos. Está manejando (o “urdiendo”) un lenguaje preñado de sentidos simultáneos, a menudo contradictorios entre sí. Esta concepción del lenguaje y este manejo de la “auto-exégesis” es ajena, como adelanté, no sólo a la hermenéutica cristiana tradicional, sino a la poesía comentada europea al uso, con Dante, Giordano Bruno y Fernando de Herrera a la cabeza.

El posible sistema de equivalencias que establece San Juan al ir comentando el “Cántico” queda constantemente invalidado. La palabra *montes*, por ejemplo, queda explicada de múltiples maneras. En los versos “y vámonos a ver en tu hermosura al monte y al collado”, *monte* se traduce por la “noticia matutina y esencial de Dios” (CB 36,6). En un verso anterior, “iré por esos montes y riberas”, el *monte* había significado “virtudes”. El cambio radical de interpretación no se hace esperar: los “montes, valles, riberas” son “los actos viciosos y desordenados del alma” (CB 20,8). En otro pasaje, San Juan pretende que las *frescas mañanas* signifiquen simultáneamente “juventudes”, “actos de amor” y “obras hechas en sequedad de espíritu” (CB 30,5).

En la extraña lira de la unión, ya vimos que Dios pide al alma que se vuelva: “Vuélvete, paloma”. San Juan, rompiendo la más elemental lógica aris-

totémica, nos anuncia que el mandato debe entenderse de dos maneras: Dios exige el regreso al alma, y a la vez le pide que se “vuelva” o “retorne” a Él, que la busca llagado de amor (CB 13,8).

El poeta invierte su recurso anterior y asigna también un único sentido a los vocablos más diversos. Seguir sus analogías se va haciendo cada vez más difícil. Muchos términos del poema están, por ejemplo, interpretados de manera que tengan el sentido de “virtudes”. San Juan se refiere a las del alma al decir “iré por esos montes y riberas” (CB 3,4). Por otra parte, son las “virtudes” que “embisten al alma” las sugeridas por “los aires amorosos” (CB 14,12). Las “virtudes” de los amados se unen en las rosas: “en tanto que de rosas hacemos una piña” (CB 16,8) y en las flores: “y pacerá el Amado entre las flores” (CB 17,10).

Imposible adivinar los significados cambiantes de este lenguaje en total estado de disponibilidad de San Juan: los comentarios de poeta no resisten un cotejo racional con la poesía que pretenden hacer inteligible. Sin embargo, esos dislates, ahora por partida doble, en verso y en prosa, resultan de una fecundidad inesperada. El poeta no acertaba a entender lo que bullía en su espíritu en el momento del trance místico. Su experiencia supra-racional lo ha dejado perplejo. Y eso es precisamente lo que nos comunica a través de estos comentarios de improbable intelección racional, que nos hacen revivir las sensaciones intensamente misteriosas que viviría el santo en unión transformante.

Consciente de la insuficiencia del lenguaje ante la magnitud de su experiencia espiritual, el santo tiene pues que ensanchar la lengua para hacerla

capaz de la inmensa traducción que le exige. Verdadero alquimista del lenguaje, va transmutando aceleradamente los vocablos (*monte*=alteza de Dios=virtudes=actos viciosos) en un estilo de metaforización desconocido entre sus coetáneos. San Juan libera el lenguaje, le ofrece opciones ilimitadas, lo obliga a estar en constante movimiento para que pueda reflejar todos los matices y procesos de la experiencia mística. El propio poeta celebra el misterio y la maleabilidad de su lenguaje en el prólogo al “Cántico”: Por haberse [...] estas canciones compuesto en amor de [...] inteligencia mística, no se podrán declarar al justo, ni mi intento será tal [...] y esto tengo por mejor, porque los dichos de amor es mejor declararlos en toda su anchura, para que cada uno de ellos se aproveche según su modo y caudal de espíritu, que abreviarlos a un sentido a que no se acomode todo paladar (Pról.). San Juan advierte al lector que, como el éxtasis es ininteligible, el poeta no lo podrá explicar adecuadamente, y, por lo tanto, el lector no se tiene que acomodar a los sentidos múltiples de sus versos, sino que puede, por cuenta propia, superimponer aun otros. La lengua del santo no es tan sólo flexible, sino sin límites. Estamos creando, conjuntamente con el poeta y por su propia sugerencia, un lenguaje potencialmente infinito: el único capaz de acercarse a la traducción de su encuentro con el Absoluto. El místico logra el prodigio y comunica, como diría Henri Bergson, cosas para cuya expresión no estaba hecho el lenguaje. Ha terminado por vencer el lenguaje con el lenguaje mismo.

La experiencia del santo es también, y por esencia, a-racional, a-conceptual, a-lingüística. San Juan es

capaz, una vez más, de conllevar al lector estas cualidades de su trance. Para poderlo hacer a través de un instrumento a todas luces incompatible con tal empresa, el poeta tiene que desconceptualizar el lenguaje y desmentir su natural capacidad de alusión. Las palabras quedan derrotadas: si los vocablos pueden significar todo, en el fondo no significan nada. Al ensanchar su lengua y capacitarla para la inmensa traducción que le exige, San Juan termina por destruirla. Su lengua desconceptualizada –su anti-lenguaje– inútil en el fondo para toda tarea racional, no afirma conceptualmente nada, no traduce nada: equivale a un preñado silencio. En su poesía silente –su “música callada”– el poeta borra las palabras. Pero esta anulación del lenguaje le es útil para comunicarnos algo más de su ominoso mensaje poético: parecería que nos señala la radical insuficiencia del lenguaje para reproducir en nosotros la vivencia infinita de su autor. La lengua humana no sirve para tales empresas. Se destruye en el proceso. Pero el fracaso mismo nos ayuda a intuir la magnitud del éxtasis irreproducible del Reformador.

A la luz de la plurisemia de la lengua árabe, formada, como el hebreo, de raíces trílteras de significados múltiples, el lenguaje dúctil y aleatorio de los sufíes de los siglos medios resulta “coherente” y “tolerable” para la mentalidad lingüística árabe, de la que parecería nacer como consecuencia legítima. La poesía mística musulmana, misteriosa, delirante y, para colmo, glosada *ad libitum*, en unas glosas prácticamente idénticas a las de San Juan, no hace otra cosa que exacerbar la fluidez y la ambigüedad de la lengua de la que nace. San Juan parecería estar cerca del lenguaje poéti-

co iridiscente y opalino de ΩâfiΩ, de Ibn >Arab•, de Irâq•. En los versos de estos sufíes, la textura de un vocablo puede cambiar en cualquier momento, de la misma manera que los colores de los azulejos de la cúpula de una mezquita persa cambia de profundidad a distintas horas del día. No es exagerado pensar que otro tanto se podría decir del “Cántico espiritual” de San Juan de la Cruz, que consueña con esta modalidad poética y con esta concepción del lenguaje.

Las lirras del Reformador dan la espalda a la poesía del Renacimiento europeo, que tan refractaria se mostró al enigma literario excesivo. Parecería que, sin embargo, consueñan mejor con los “dislates” o *jatt* tan propios de la poesía mística musulmana, donde hallan su plena contrapartida teórico-mística. La lengua inaudita y en movimiento perpetuo del poeta de Fontiveros guarda más relación con la arbitrariedad semántica que le es intrínseca a las lenguas semíticas de raíces plurivalentes que con una lengua románica de origen indoeuropeo. Con San Juan de la Cruz nacen, no cabe duda, modos insólitos de poetizar: de ahí la proverbial resistencia a asumir sus versos *desde esta ladera* occidental.

2. San Juan de la Cruz y el Islam: una simbología mística compartida

San Juan de la Cruz nos depara otra sorpresa muy singular: comparte con los sufíes del medioevo muchos de sus símbolos y de su lenguaje técnico místico más importante. Estamos ante el fenómeno de una literatura europea con numerosas claves literarias árabes, incluso, persas. Los poetas sufíes, a

pesar de manejar, como vimos, una lengua poética abierta de significados arbitrarios, respetan sin embargo un número de equivalencias fijas. Se trata del lenguaje secreto –“trobar clus” *avant la lettre*– de cuya clave participaban, según críticos como Louis Massignon y Émile Dermenghem, exclusivamente los iniciados sufíes:

Los místicos, dijo Lâhi-•, comentar del *Guljân-i-Râz*, o *Rosaleda de la sabiduría*, de/abistar• [...] han acordado expresar con metáforas sus estados espirituales; si esas imágenes a vees asombran, la intención no es por eso menos buena. Los místicos han organizado un lenguaje que no comprenden quienes no hayan tenido su propia experiencia espiritual, de suerte que [los místicos] habrán de comprender el sentido oculto de sus términos, pero su sentido le resultará oculto a quienes no participen [de la clave de este lenguaje cifrado]. Algunos iniciados expresan diferentes grados de la contemplación mística por los símbolos de vestidos, rizos de cabellos, mejillas, lunares, vino, llamas, etc., que a los ojos de los profanos no son sino una poesía de una apariencia brillante. El rizo de cabello la multiplicidad de cosas que oculta la faz del Amado; [...] el vino representa el amor, el deseo ardiente y la embriaguez espiritual; la llama la irradiación de luz divina en el corazón del que sigue la vía mística...” (Ibn al-Fârîd 1932, 62-63).

Esta literatura en clave es antiquísima y constituye una tradición literaria por lo menos desde el siglo x: ‘A††âr nos narra el diálogo de Ibn ‘A†a’ (muerto en 922), en el que se jacta de este lenguaje hermético, cuya clave secreta sólo los sufíes iniciados conocen (‘A††âr, 237-238). Los islamólogos

insisten una y otra vez en ese “vocabulario especial”: “ las gacelas u odas [...] son, para quienes conozcan la clave de su imaginería simbólica, las expresiones fervientes de los corazones [...] embriagados de amor espiritual”, explica Margaret Smith (1954, 45), subrayando el sentido místico bajo la metaforización erótica. “Pero, a medida que pasa el tiempo, algunas palabras comenzaron a tener un sentido que [los iniciados] podían reconocer”. Florence Lederer (1969) tiene razón: el *trobar clus* termina por lexicalizarse y por devenir una convención literaria fácilmente reconocible. Pero reconocible –recordémoslo– dentro del Islam. De ahí que cuando sorprendemos esta misma imaginería simbólica secreta en las páginas de San Juan de la Cruz e incluso de Santa Teresa de Jesús, cuyos siete castillos concéntricos son de clara estirpe islámica (Asín 1990; López-Baralt 1985/1990 y 2001; Antón Pacheco 2001) no podemos sino plantearnos el enigma como auténtico problema histórico literario.

Se ha estudiado largamente la deuda del santo con la poesía castellana, la culta italianizante, la popular, la cancioneril, la lírica a lo divino, el *Cantar de los cantares*: hace tiempo lo tienen demostrado Dámaso Alonso, el P. Crisógono, María Rosa Lida, Colin Thompson, María Jesús Mancho Duque. Con todo, el rico contenido semántico de muchos de sus símbolos principales coincide estrechamente con el que esos mismos símbolos tienen entre los sufíes (Nurbakhsh, (s.f.). Damos por descontado, con Carl Jung, Evelyn Underhill o Mircea Eliade, que hay que tomar en cuenta la insistencia de todas las religiones en ciertos símbolos o imágenes fundamentales: la luz, el fuego, la oscuri-

dad, por no hablar de la deuda neoplatónica en común que tienen los contemplativos cristianos y los sufíes. Pero el caso de San Juan no se puede delimitar a estas coincidencias generales: parecería que conoce con demasiada especificidad algunos de los símbolos islámicos más importantes como para tratarse de una coincidencia “casual”. Incluso en algunos casos en los que el símbolo estudiado pudiera ser patrimonio de la mística universal –como la subida al “monte” místico o la transmutación del alma en “pájaro”– la manera particular que tiene San Juan de pormenorizar dichas imágenes coincide estrechamente con la de los sufíes. Como era de esperar, hay variantes entre San Juan y los musulmanes, pero hemos podido documentar más de treinta de estas equivalencias fijas o símbolos compartidos. Detengámonos sólo en algunos de los más significativos, no sin advertir que he atendido en estudio aparte (López-Baralt 1985/1990) a los místicos europeos medievales que de una u otra manera coinciden también con esta simbología sufí que los precedió por siglos.

a) *El vino o la embriaguez mística*

Aunque los sufíes no sean los primeros en utilizar el *vino* o la *viña* como arquetipo de sabiduría espiritual, (ya en el *Gilgames* y en la *Mijna* encontramos la asociación) en la literatura mística musulmana, tras numerosos siglos de uso, se lexicaliza la equivalencia del *vino* entendido invariablemente como éxtasis místico (Nurbakhsh, (s.f.). San Juan de la Cruz lo usa siempre en este mismo sentido; y nos advierte que su “adobado vino” es una “merced muy mayor que Dios hace a las almas aprovechadas,

que las embriaga del Espíritu Santo con un vino de amor suave [...] que es el que Dios da a los ya perfectos...” (CB 25,7). Sorprendemos la misma equivalencia vino=éxtasis entre los sufíes, que son conscientes que manejan un vocabulario técnico. Al declarar el verso de Ibn al-Fāriǧ, “Hemos bebido a la memoria del Amado un vino que nos ha embriagado antes de la creación de la viña”, dicen Bʿr•n• y Nabusul•:

Bʿr•n•: Has de saber que esta casida está compuesta en el lenguaje técnico de los sufíes, en cuyo léxico el vino, con todos sus nombres y atributos, significa aquello que Dios ha infundido en sus almas de sabiduría, de deseo y de amor [...] El vino aquí es el Conocimiento de Dios y el deseo ardiente de ir hacia Él (Ibn al-Fāriǧ, 1931, 117).

Si existe una equivalencia lexicalizada en el sufismo es esta del vino entendido como embriaguez extática. Los poetas persas ǧalāl al-d•n Rʿm•, /abastar• y Óaf•z dedican poemas enteros a esta bebida, vedada por el Corán pero celebrada por ellos a un nuevo nivel secreto durante los siglos XII y XIII. Exclama /abastar• en su “Vino del éxtasis”: “Bebe de este vino y, muriendo a ti mismo, / quedarás libre del hechizo del ego / ¡Qué dulzura! ¡Qué embriaguez! ¡Qué éxtasis glorioso!” (/abastar•, 1969, 43).

ǧalāl al-d•n Rʿm• está muy cerca del poeta carmelita: “el ardor del vino encendió mi pecho e inundó mis venas...” (Nicholson 1945, 15), exclama, y San Juan parecería seguirlo casi al pie de la letra: “así como la bebida se difunde y derrama por todos los miembros y venas del cuerpo, así se difunde esta comunicación de Dios sustancialmente en toda el alma...” (CB 26, 5).

San Juan de la Cruz usa la variante del *mosto de granadas* para el conocimiento extático, advirtiendo cómo, bajo la aparente multiplicidad de los granos de la fruta, subyace la absoluta e indiscutible unidad de Dios, representada por la bebida embriagante (CB 37,8). Es precisamente la granada la fruta que marca la llegada del sufí a la cuarta etapa del camino místico y simboliza, según Laleh Bakhtiar (1976, 30), “la integración de la multiplicidad en la unidad, en la morada de la unión”. El anónimo Libro de la certeza, atribuido a Ibn @Arab• o a Kajân•, insiste a su vez en la fruta emblemática de la esencia y unidad última de Dios: estamos ante un lugar común del *trobar clus* sufí.

Después de beber en la “interior bodega” del Amado, exclama la esposa del “Cántico”: “cuando salía / por toda aquesta vega, / ya cosa no sabía / y el ganado perdí que antes seguía”. Cuán cerca del Diván del Sol de Tabriz de Rÿm•: “no tengo otro quehacer que la embriaguez y la algazara” (Nicholson 1945, 126). Pero esta “embriaguez” espiritual le es muy útil a San Juan, que adquiere, merced a ella, una lucidez muy especial porque implica el olvido de lo creado: “... aquella bebida de altísima sabiduría de Dios que allí bebió le hace olvidar todas las cosas del mundo, y le parece al alma que lo que antes sabía, [...] en comparación de aquel saber, es pura ignorancia” (CB 26,13). En su citado Kajf al-Ma’÷ÿb, Al-Hÿ÷W•r• había expresado el mismo acerto casi al pie de la letra: la embriaguez es un “cerrar el amante los ojos a las cosas creadas, para ver al Creador en su Corazón” (Nicholson 1945, 15; Murata 1992).

Pero volvamos a la embriaguez extática que celebra San Juan de la Cruz con la mayor parte de los espirituales musulmanes. Un “borracho” habla sin coherencia: de la misma manera, un embriagado místico emitirá palabras delirantes que traducen de alguna manera lo intraducible de su experiencia espiritual. Una vez más, el santo parecería seguir las huellas de los sufíes que le preceden. Desde el mártir Óallâ÷ hasta la tardía secta sufí hispanoamericana de los /afilíes se insiste en que el místico auténtico no es dueño de su lenguaje.

El delirio espiritual de estos embriagados se traduce, como vimos, en versos frecuentemente ininteligibles como los de un Ibn @Arab• o un Ibn al-Fârið. El místico de Murcia, meditando sobre las dificultades del lenguaje humano para traducir la Divinidad, admite que muchos pasajes le resultaban misteriosos aun al propio poeta (Ibn @Arab• 1911/1977, 7), pero defiende sus “dislates” o *jaññ* con el mismo *savoir faire* que vimos esgrimió el “embriagado” San Juan en el prólogo al “Cántico”.

b) *La noche oscura del alma.*

El símbolo de *la noche oscura del alma*, el más famoso y el más complejo de San Juan de la Cruz, dejó perplejo al insigne sanjuanista francés Jean Baruzi, que no dio con las posibles fuentes que lo hubiesen podido inspirar (Baruzi 1924, p. 147). Propone que la noche — una noche metafórica — sería la manera en que se impondría a la intuición y al lenguaje de San Juan ese particular momento espiritual de su experiencia mística.

Difícil saber en qué fuentes concretas estaría pensando el santo, que indi-

ca que se sabe poco de “la *Noche espiritual*, por haber della muy poco lengua-je, así de plática como de escritura, y aun de experiencia muy poco” (N 8,2).

La tradición tradición espiritual del símbolo nocturno no resulta fácil de documentar, aunque los estudiosos (Thompson 1977/1985; 2002) han esgrimido ciertos antecedentes occidentales como la divina *caligo* o tiniebla luminosa del Pseudo Dionisio Areopagita y *los Morales* de San Juan Gregorio, que alguna relación guardan con la compleja noche sanjuanística. Pero la compleja noche de San Juan rebasa los matices de sus supuestas fuentes. Recordemos que el poeta español infla semánticamente su *noche* simbólica, entendiéndola como “tránsito que hace el alma de Dios”, como “privación del gusto en el apetito de las cosas”, como “fe”, como “aprietos y penas”, entre muchos otros sentidos. La pluralidad de los significados del símbolo en San Juan es tal que el santo llega al extremo de pretender que dos tratados distintos –la *Subida del Monte Carmelo* y la *Noche oscura*– expliquen *simultáneamente* el poema “En una noche oscura”. Pero algunas de las modalidades de su complicada *noche* simbólica (entre otras, la *apertura* versus la *anchura* entendidas como estados espirituales alternos) no se encuentran entre los citados posibles antecedentes del santo. Una vez más, cuando acudimos a la literatura musulmana, muchos de los enigmas del símbolo más famoso del reformador carmelita van quedando resueltos.

Asín Palacios asoció la *noche oscura* del alma sanjuanística a la de Ibn-’Abbâd de Ronda y Abŷ-l-Ôasan al-afil• en su ensayo “Un precursor hispano-musulmán de San Juan de la Cruz”

(1933, 7-79) y en su citado libro póstumo */afil•es y alumbrados*. Así admite la posibilidad de una fuente común que ayudase a explicar ciertas coincidencias entre la mística musulmana y la cristiana (entre ellas habría que incluir el símbolo de la noche oscura como etapa espiritual que nos ocupa). Aunque la influencia del monacato oriental cristiano sobre el Islam, defendida por Asín en su *Islam cristianizado* de 1931, es aun motivo de polémica, es plausible pensar que algunos sufíes podrían haberse nutrido de autores como el Pseudo Dionisio Aeropagita. Con todo, y aun suponiendo que hayan recibido del primitivo cristianismo los rudimentos del símbolo de la *noche*, los místicos musulmanes medievales (Nurbakhsh, (s.f.) lo elaboraron con obsesión durante siglos, haciéndolo suyo y dotándolo de intrincados matices inmediatamente reconocibles como islámicos y no trazables –como advierte Asín– a fuentes occidentales neoplatónicas. Justamente algunas de estas modalidades de la *noche* son las que vamos a sorprender en la obra de San Juan, que parecería haber recibido el símbolo –acaso de antiguo origen cristiano– ya islamizado.

Ya desde el siglo XII, Rŷm• celebra su noche espiritual en apasionados versos: “Hacia la noche de mi corazón / por una senda estrecha / anduve a tientas / y he aquí que de repente surge la luz / y la infinita tierra del día” (Arberry 1968, 117). Abŷ al-Mâwâhib al-afil• también exclama extático en sus *Máximas de la iluminación*: ¡Oh noche de amor y de felicidad! ¡Su alegría hizo a nuestros briosos corceles danzar de gozo! La oscuridad no es nociva para el espíritu perfecto...” (Jurji 1938, 59).

La noche no siempre es tan celebrable para los musulmanes: a menudo la ven, como San Juan, en términos angustiosos. Así, el anónimo autor del citado Libro de la certeza advierte la “completa ausencia de la Sabiduría de la Certeza [que] corresponde a la más oscura de las noches” (67), mientras que Lahî÷• (muy cerca de San Gregorio) intuye la noche de nuestra condición humana: “Asumir la condición humana, es encontrarse en esta noche; o, más bien, es ser esta misma noche”. . . (Corbin 1961, 38).

Uno de los teóricos más complejos del sufismo, Na÷m ad-d•n al-Kubrâ, del siglo XIII, en su tratado Fawât’i al-÷amâi wâ-fawât• al-÷alâi establece la distinción –y también en ello nos recuerda las sutilezas de San Juan– entre la “Noche luminosa de la supraconsciencia y la Noche tenebrosa de la inconsciencia...” (al-Kubrâ 1957,20-21). Sa@d•, de otra parte, declara que él puede –exactamente igual que San Juan– “apreciar la prolongación de la oscura, a prolongada noche” (Smith 1954, 113) como etapa espiritual ardua pero necesaria y /abastar•, en su famosa Rosaleda secreta, más cerca aun del santo carmelita, exclama en un verso célebre para todo sufi: “Noche luminosa, mediodía oscuro” (Corbin 1961a,117). Recordemos la noche de San Juan, más clara que la luz del mediodía”. Este verso de /abastar• recibe numerosos comentarios, entre ellos el de Lahî÷•, digno de la complejidad y la hondura del de San Juan de la Cruz.

Esta “noche divina de lo incognoscible” de Suhraward• y de Avicena marca distintas moradas del camino hacia Dios. Para Semnân•, se trata del sexto grado, el del “*aswâd nÿrân•*” (luz negra);

y nos recuerda el crítico Corbin, que esta “noche luminosa” constituye “la etapa iniciática más peligrosa” (1961, p. 151). Tanto para Lahî÷• como para Na÷m Râz• la noche implica la culminación extática —el grado séptimo y final que es el de la luz negra y que resulta –como para San Juan– “avasallante, anonadante” (Corbin 1961, 161). (Estamos cerca del “rayo de tiniebla” del Pseudo-Dionisio: advirtamos cómo los sufíes parecen ir adaptando las ideas del antiguo místico en términos de un proceso espiritual, cosa que los acerca más a San Juan). Niffar•, ya desde principios del siglo X y con una voluntad teórica muy definida que recuerda a la del Reformador, entiende también su *noche oscura* personal como un hito en el camino que conduce al éxtasis último:

Dios me puso en la morada de la Noche, y entonces me dijo: cuando te sobrevenga la Noche, mantente delante de Mí y toma en tu mano el desconocimiento (÷ahl): así esviarás de Mí la ciencia de los cielos y de la tierra, y, desviándola, verás Mi descenso” (*Mawâqif*) (Nuwyia 1971, 105).

También el persa Rÿm• ve concretamente cómo el místico debe abrazar y aceptar esta *noche* que conduce precisamente a la intuición de la unidad esencial de Dios: “Toma a Laylâ [layl: la Noche] sobre tu pecho, oh Ma÷nÿn”. Rÿm• emplea un juego de palabras con el nombre árabe Laylâ o “Leila”, que en esa lengua significa también “noche”. Laylâ y Ma÷nÿn eran una pareja famosa de amantes, tal el Romeo y Julieta occidentales. A veces he pensado que la amada nocturna de San Juan se pudo haber llamado “Layla” (López-Baralt 2001, 235-266).

Ibn 'Arab• repetirá un aserto teórico sufí del que San Juan parecería hacerse eco: la *noche* marca la morada de la vía mística cercana ya a la unión. Se trata de la estación de la proximidad (Ibn 'Arab• 1911/1997, 146) muy próxima ya a los levantes del aurora” o posesión final de Dios. Para ambos la noche extática se encuentra iluminada por relámpagos o manifestaciones abruptas de la esencia divina. Ibn al-Fârîd, por su parte, llega a poetizar en su Ta'yyat al Kubrâ (El más grande de los poemas con rima en T) del siglo XIII una modalidad que conocerá el santo en el siglo XV –la noche de los sentidos–: “Y tú, iluminado, conces a través de Su Luz, / y descubres Sus acciones en la noche de los sentidos” (Schimmel, 1975, 277).

Ya Asín (1933, 262 y 272) exploró el hecho de que que el carmelita, al teorizar sobre la Noche, utiliza una terminología que parecería repetir muy de cerca la que siglos antes trabajaron los ja'filíes: el *basf* o anchura de espíritu, que es un sentimiento de consuelo y dulzura espiritual, se asocia entre ellos al día y se contrasta con el *qabð* o apretura, estado de angustia que se asocia a su vez a la noche oscura del alma en la que Dios sume al místico para desasirlo de todo lo que no es Él. San Juan, al igual que los ja'filíes, nos depara la sorpresa de preferir el estado de la noche o *qabð* y Asín descubre que el santo repite al detalle los matices que ambos términos técnicos poseen en árabe:

El término técnico *qabð*, que como hemos visto es el quicio sobre el que gira toda la teoría ja'filí, deriva de la raíz árabe *qabaða*, que tiene los siguientes sentidos, directos o metafóricos: “coger”, “sujetar”, “apretar”, “tomar”, “contraerse”, “sentir disgusto”, “estar

triste”, “experimentar angustia”, “apretarse el corazón”. El término, pues, funciona en los textos árabes con la misma rica variedad de ideas, hermanas de las que San Juan de la Cruz expresa con las voces castellanas siguientes, que a cada línea se repiten en la *Noche oscura del alma*: “aprieto”, “apretura”, “prisión”, “oprimir”, “poner en estrecho”, “tortura”, “angustia”, “pena”.

Su opuesto, el término *basf*, que en árabe significa directamente “extender”, “ensanchar”, “dilatar”, “abrir la mano”, y, en sentido metafórico, “alegrarse”, “estar cómodo”, “regocijarse”, “sentir bienestar”; “estar contento”, es también sinónimo de la voz castellana “anchura”, que con los dos valores, directo y traslaticio, usa igualmente, aunque con menos frecuencia que “aprieto”, San Juan de la Cruz (Asín, 1990, 8).

Asín limita su estudio al caso de los ja'filíes, pero es importante señalar que la presencia de los términos *qabð* y *basf* en el Islam es muchísimo más antigua. Massignon advierte que se trata de léxico coránico, pues lo encontramos en la azora 11, 246 del Libro revelado, y la reiteran Algazel, Ibn-'Arab•, Qujayr•, Al-Sarrâð, Ibn al-Fârîd. Para el teórico Simnân•, el *qabð* y el *basf* corresponden a las etapas 85 y 86 del IX escalafón del camino místico (Bakhtiar, 1976, 96-97), mientras que para el más poético Kubrâ (1957, 43 “la apretura y la anchura constituyen la ciencia sabrosa del corazón”.

Annemarie Schimmel advierte cómo la predilección por el estado del *qabð* le viene a Ibn-'Abbâd de Ronda de “¿unayd y también de la escuela de Ab¥ Maydan” (1975, 253). ¿unayd defendía su extraña preferencia: “cuando Dios me presiona a través del temor, hace

que me libere de mí mismo, pero cuando me ensancha a través de la esperanza, me devuelve a mí mismo” (Schimmel, 1975, 129). Otros místicos como el citado tratadista Hu-zwir• alude en el siglo XI a los debates de los maestros espirituales sobre cuál de los estados — *qabô* o *basf* — era preferible. La preferencia por la *apretura* acercaría a San Juan a *¿unayd*, a Ibn-‘Abbâd, a Abÿ l-Ôasan al-*afil*•, incluso más que al propio San Gregorio, que en sus *Moralia* asocia brevemente el día a la paz espiritual y la noche al sufrimiento.

Esta noche mística de San Juan y de los sufíes deviene, por último, la deseada aurora de los principios. *Imla* —“levantes” o “auroras” (*tawal*•)— llama Algazel a los resplandores nacientes de la intuición divina, cuyo brillo basta para apagar en el horizonte de la conciencia las cosas que no son Dios. San Juan está muy cerca de esta versión algeciana al comentar su verso “la noche sosegada” / en par de los levantes del aurora”:

[...] así como los levantes de la mañana despiden la escuridad de la noche y descubren la luz del día, así el espíritu sosegado y quieto en Dios es levantado de la tiniebla del conocimiento sobrenatural de Dios, no claro, sino como dicho es, oscuro, como noche en *par de los levantes de la aurora*, [que no] del todo es noche ni del todo es día, sino, como dicen, entre dos luces... (CB 15, 23).

Hasta el sosiego de este estado matutino en el que tanto insiste San Juan fue preludiado por los sufíes: “La irrupción de la aurora es el momento en el que la paz se aniquila en la Luz del Absoluto, dejanto tan sólo la Abosluta Paz de la Unidad” (Bakhtiar 1976, 84).

De la misma manera, San Juan, después de la noche oscura de su alma que culmina en la luz más clara que el mediodía, se hace uno con Dios y deja su cuidado “entre las azucenas olvidado”.

c) *Iluminación interior: La llama de amor viva y las lámparas de fuego*

Otro de los símbolos más importantes de San Juan de la Cruz es la iluminación interior. En la “Llama de amor viva” el santo celebra la luz y las llamas en las que arde su alma extática y las misteriosas lámparas de fuego que la alumbran en el instante de su transformación en Dios. La luz como símbolo es, sin duda, universal: lo vemos elaborado en las *Jerarquías celestes* del Pseudo Dionisio y tanto Evelyn Underhill como Mircea Eliade nos llaman la atención sobre las distintas culturas que lo hacen suyos: el judaísmo, el helenismo, el gnosticismo, el sincretismo, el cristianismo en general. Pero en San Juan de la Cruz algunos de los pormenores del símbolo parecen, una vez más, sufíes. El misticismo islámico se obsede con el símil de la iluminación desde muy temprano —acaso, como proponen Edward Jabra Jurji y Annemarie Schimmel, porque funden frecuentemente las ideas de Plotino y Platón con las de Zoroastro y otros sabios persas antiguos. Suhraward• (m. en 1191), autor del *Hikmât al-ijrâq* (*La filosofía de la iluminación*) y de los *Hayâkil an-nÿr* (*Los altares de la luz*) está considerado como el “*jayj al-ijrâq*”, maestro de la filosofía de la iluminación. Sus seguidores insisten tanto en esta luz interior que ganan el sobrenombre de *ijrâquíes*, literalmente “iluminados” o “alumbrados”, como aquella secta perseguida del XVI espa-

ñol. El motivo de la iluminación es común a toda la mística islámica (CHittick 1989), que lo denomina con nombres técnicos como el *zawâ'id* (exceso de luz o de iluminación espiritual en el corazón) y los críticos no dejan de advertir su importancia: Domingo de Santa Teresa vio entre los *jafilies* “un exagerado apoyo en la iluminación interior, en la lumbre divina” (1957,17) mientras que Annemarie Schimmel alude a “la altamente desarrollada metafísica de la luz” del Nicho de las luces de Algazel (1976, 96). En efecto: en su *l'yâ'*, el citado filósofo persa asigna a la iluminación el tercer grado del *taw'•d* o unidad con Dios, mientras que para Abÿ I-Óasan al-*afil•* se trata del cuarto grado de la ascensión espiritual, en que “Dios alumbraba al alma con la luz del intelecto original en medio de las luces de la certeza mística” (Asín 1990, 121-122). 'A††âr celebra en un poema ese mismo fuego: “¿Qué es el éxtasis (*wajd*)? [...] convertirse en fuego sin la presencia del sol (Schimmel, 1975, 48-49). Pero el tratadista del siglo XI Hu÷w•• presenta una distinción sutil en su Kajf al-Ma'÷ub, advirtiendo la diferencia que hay entre alguien a quien la Majestad quema en el fuego del amor y alguien que queda iluminado por Su belleza en la Luz de la contemplación. Si bien San Juan nos habla en muchos pasajes de la luz interior con la que el “Padre de las lumbres” (Sant. 1, 17; LI I, 15) ilumina su espíritu, insiste mucho más en la llama de amor viva” que es su alma en el momento de su transformación en Dios. Es la misma metáfora que los sufíes utilizan a lo largo de la Edad Media.

Pero la coincidencia más notable del santo con el misticismo islámico es, sin duda, la imagen de las lámparas de

fuego, que Baruzi, quizás por parecerle excesivamente enigmática, la declara “una imagen bastante pobre” (1934, 360). La lámpara simbólica alumbraba el centro del alma del sufí aprovechado en la vía mística, y de seguro proviene de la famosa azora de la lámpara (24:35) del Corán. Bayaz•d celebra “tener dentro de sí la lámpara de la eternidad” (Nicholson, 1945, 79), Ruzbehan de Shiraz (1209) advierte las “numerosas lámparas que resplandecen con una viva luz” (Corbin, 1961, 79) en su alma; Algazel insiste en lo esplendente de la “luz de la lámpara que arde en su corazón” (Asín, 1935, 371), mientras que Ibn-'Arab• enseña que el corazón es la habitación de Dios y el gnóstico debe “alumbrarlo con las lámparas de las virtudes celestiales y divinas hasta que su luz penetre en todos sus rincones” (Asín, 1931, 423). Al-Muhsâib•, por su parte, en su tratado Fasl f•-'l-ma'abba (Tratado sobre el amor) del siglo VIII, nos da noticia de que Dios enciende una lámpara inextinguible que termina por iluminar las más secretas “cavernas” del corazón del gnóstico: “Cuando Dios enciende la lámpara en el corazón de Su siervo, quema con fuerza en las cavernas del corazón hasta que lo ilumina todo” (Arberry, 1968, 50).

San Juan se sirve a su vez en “La Llama” de la imagen de las lámparas de fuego” que iluminan precisamente las cavernas de su alma interior. Aunque se sirve del *Cantar de los cantares* : “quia fortis est un mors dilectio, dura sicut infernus aemulatio, lampades ejus, lampades ignis atque flammaram” (7:6), el santo reinterpreta estas “lámparas” en términos muy parecidos al del discurso místico sufí que acabamos de ver. Aún más: San Juan coincide al detalle con

algunos místicos musulmanes en cuanto a su interpretación exacta de estas lámparas espirituales: para Algazel, en su Nicho de las luces, significan los “arquetipos o los Nombres y Manifestaciones Divinas” y para los jafilíes, a través de los /ar’ al-Óikam (I, 69), las “luces de los atributos [divinos]” (Asín 1990, 264). Es justamente así como San Juan entiende sus propias lámparas de fuego. En su Maqâmât al qul’b (Moradas de los corazones) del siglo IX, tratado que tradujo del árabe en su totalidad (López-Baralt 1999), Nÿr• de Bagdad aclara cuáles son estos atributos divinos que se metaforizan en lámparas de fuego:

Dios ha suspendido [en la casa del corazón] una lámpara de entre las lámparas de su gracia [..] y la alumbra con el aceite de la pureza y la hace brillar con la Luz de Su misericordia (López-Baralt 1999:56).

Los atributos de la lámpara (o la luz que producen) son prácticamente los mismos en las glosas de San Juan a su poema: bondad, justicia, misericordia:

[...] el resplandor que le da esta lámpara de Dios [el alma] en cuanto es bondad [...] y, ni más ni menos, le es lámpara de justicia, y de fortaleza, y de misericordia, y de todos los demás atributos que al alma juntamente se le representan en Dios (LI 3,3).

Las lámparas o luces espirituales marcan también para el sufi la morada del conocimiento: la certeza mística (la cuarta en el Tabaqât Sa’ran• (11, 10-11) de Abÿ-l-Óasan al-afil• y el grado del anwâr al-yaq•n o “luces de la certidumbre” para Suhraward•. También para San Juan el conocimiento de los atributos de Dios da paso al conocimiento total de Él: “¡Oh abismo de deleites! [...]

donde de tal manera se *conoce* (LI 3,17). El proceso termina con la transformación del alma en Dios [que] totalmente “es indecible” (LI 3,8). Para el citado Suhraward•, también estamos ante la transformación final del alma en Dios, el ’aqq al-yaq•n, que es “el punto en el que el amante queda [...] inmerso en la luz de la contemplación [...] y queda transformado, y este es el Supremo grado de la unión” (Pareja, 1975, 396). Para que este prodigio ocurra, el fuego y las lámparas han limpiado de sus impurezas el alma de San Juan y el alma del contempaltivo sufi. San Juan alude a dichas imperfecciones: “si hubiésemos de hablar [...] de la fea y sucia figura que al alma los apetitos puede poner, no hallaríamos cosa, por llena de telarañas y sabandijas que esté [...] ni otra cualquiera cosa inmunda y sucia cuanto en esta vida la puede haber y se puede imaginar, a que la pudiéremos comparar” (S I, 9,3). Como Santa Teresa, el santo compara al alma sensitiva con “animales” (LI 3, 73). Otro tanto en el caso del imaginativo Kubrâ: la luz de la lámpara de fuego alumbra su alma y el persa advierte las alimañas o bestias de la que está llena y que necesita expulsar para entrar en “quietud”. Traduzco del árabe:

El *fikr* (recogimiento) es como una lámpara encendida en una casa oscura. [Ante ella, el alma] advierte que la casa está llena de impurezas: de la impureza de [animales como] el perro, la pantera, el leopardo, el asno, el toro, el elefante, así como de toda criatura objetable de la existencia... (Al-Kubrâ, cap. 54, 25).

La unión con Dios se ha hecho posible para el autor de la “Llama” y para los iluminados musulmanes por una razón adicional: los velos que encubren a la

Divinidad del alma del místico se han eliminado. Como señalan Asín y W.H.T. Gairdner (1924, 44) este símbolo del velo de lo fenomenológico que nos separa de Dios lo esbozan ya los neoplatónicos (por ejemplo, el Pseudo Dionisio en *Las jerarquías celestes*), pero el contexto preciso del proceso de la iluminación espiritual en el que los místicos musulmanes usan el símbolo nos permite asociarlo aquí con las alegorías luminosas del fraile carmelita. Elaboran el símil místicos diversos como Simnân•, quien coloca el desvelamiento de Dios en el número 81 de la novena etapa en el camino místico, Kubrâ, Iraq•, Al-Huẓw•r•, Ibn 'Aṭa' Allâh, ğam•, Ibn 'Arab•, A'med Algazel. El hermano de este último, el más célebre Muhammad Algazel se acerca mucho a San Juan de la Cruz: Dios purga al alma “de las suciedades mundanales y [descorre] los velos que lo ocultan, a fin de que lo contemple con su corazón como si lo viera con sus ojos ...” (Asín 1935, 515-516). “¡Rompe la tela deste dulce encuentro!” pide San Juan en la “Llama”, y nos explica en las glosas, y muy “a la sufi”, qué cosa sea esta “tela”: “Quítale de delante [Dios al alma] algunos de los muchos velos y cortinas que ella tiene antepuestos para poder ver como Él es, y entonces traslúcese [...] algo entre oscuramente (porque no se quitan todos los velos) aquel rostro suyo lleno de gracias (LI 4,8).

Velos y cortinas que impiden el encuentro total con Dios: el santo coincide muy de cerca con los musulmanes: en árabe *ī-âb* significa “velo” y “cortina” (Pareja, 1975, 321) y poetas como Ibn al-Fâriḍ aluden a esta última: “... descubrirás que todo el mundo aparential / está envuelto en el velo del

ocultamiento / pero cuando Él recorre / la cortina, sólo lo ves a Él” (Smith 1954, 132). Los paralelos continúan: en el proceso de su purificación que culmina en iluminación, tanto San Juan como los sufíes pulen el espejo de su alma hasta que, bien bruñida, pueda reflejar la luz de Dios: “el espejo [del] corazón se ha pulimentado ya con varias clases de mortificación [...] cuyo efecto es el pulimento indispensable para que se manifiesten con todo su brillo en el corazón purificado las formas de las realidades místicas”. Las palabras son del *Tabaqaṭ Sa'ran•* (11, 70) de AbŸ-I-Mawâhib al-/afil• del Cairo, pero repiten la imagen hasta el cansancio RŸm•, Ibn 'Aṭa' Allâh, Ibn-'Arab•, Algazel y hasta los antiguos Bisṭâm• (m. 874), Óâkim Tirmif• (m. 898) y Óasan Basr• (m. 728). San Juan coincide con todos y su alma, “mediante la lumbre derivada sobrenaturalmente” deviene “claro espejo” (N L II, 24,4).

De otra parte, Al-Sa'ran• explora las misteriosas profundidades de su alma incendiada de amor, que se subdivide en siete estados concéntricos cada vez más profundos (Schimmel 1975, 174). El santo lleva a cabo idéntico descubrimiento al advertir en la “Llama” (1, 13) que su alma es también concéntrica. Ciertamente que ya el Pseudo Dionisio preludivió esa concetricidad, que refleja mocrocósmicamente las órbitas celestes, pero San Juan y los sufíes coinciden en sus pormenores. En la glosa al “Cántico” el santo ve que esos grados de concetricidad del alma son precisamente siete (CB 26,4). Para Al-Kubrâ, las concetricidades del alma se dan en la forma de siete pozos que el alma interior tiene que subir hasta alcanzar la Luz última (Al-Kubrâ 1957, cap. 8, 17).

El alma como pozo interior tiene larga estirpe musulmana: también la usa, entre otros, Naẓm Raz•, sufi del siglo XIII. Pero pocos sacan tanto partido al símil como Al-Kubrâ. En un pasaje de su citado *Fawât'i al-÷amâl wâ-fawât• al-÷alâl* (17, p. 8) juega con la raíz trilitera árabe *q-l-b*, que significa “corazón” y que incluye simultáneamente los sentidos de “transmutar”, “reflejar”, “invertir”, “cambiar”. La raíz árabe también admite la variante de “pozo” (*qal•b*). Kubrâ advierte, pues, en el corazón iluminado del místico, los matices de su posibilidad de reflejar [a Dios], de transmutarse o de transformarse en Él, de constituir el centro más profundo del alma [“corazón”] y de ser, metafóricamente, un pozo. Este maestro del estilo coincide con sorprendente exactitud con San Juan, pues el santo –como si conociera las posibilidades de la raíz árabe– equivale también en la “Llama” al centro más profundo de su alma, capaz de reflejar a Dios y de transformarse en Él, con un *pozo*: “¡oh dichosa alma!... que eres también *el pozo de aguas vivas...*” (LI 3,7). Por más, la cisterna mística de Kubrâ, en medio de su proceso de iluminación, confunde sus aguas vivas con las llamas de la transformación en Dios: el pozo del alma de “se metamorfoea en pozo de luz” (Corbin, 1961, 121). En el caso de San Juan, otro tanto: agua y fuego se equivalen en un milagro que duplica el de la transformación de la Amada en el Amado: “De manera que estas lámparas de fuego son aguas vivas del espíritu [...] aunque eran lámparas de fuego, también eran aguas puras y limpias [...] Y así, aunque es fuego, también es agua [...] Todo lo que se puede en esta canción decir, es menor de lo que hay, por-

que la transformación del alma en Dios es indecible (LI 3, 8).

El poema comentado de la “Llama” de San Juan parecería celebrar pues la morada de la unión iluminativa desde el punto de vista de un *ijraquí* o alumbrado musulmán. De un *ijraquí*, por cierto, muy bien versado en la materia y en la simbología iluminista pertinente.

d) *El agua o la fuente mística interior*

Pero este “versado” en la simbología islámica que parecería ser San Juan urde otro símbolo de matices islámicos. Se trata de la fuente interior del alma, que poetiza en la lira 12 del “Cántico” (“Oh cristalina fuente / si en esos tus semblantes plateados / formases de repente / los ojos deseados / que tengo en mis entrañas dibujados”). Estamos ante la fuente más extraña de la literatura europea. Algunos estudiosos—Ludwig Pfandl, María Rosa Lida, Dámaso Alonso, Cristóbal Cuevas—la han tratado de asociar con las fuentes del *Platir*, de la *Égloga II* de Garcilaso, de la *Arcadia* de *Sannazaro*, de un epigrama de Paulo el Silencioso, de la *Historia del Abencerraje*, ya que en estas obras el enamorado se mira en la alfaguara y ésta le devuelve reflejado el rostro de su amada: la conversión neoplatónica de los amados se plasma simbólicamente en las aguas de la fuente.

Pero la fuente de San Juan subvierte estos manantiales de la tradición occidental con una extraña innovación: su fuente no refleja un rostro, sino unos *ojos*. Estos ojos van a señalar, a su vez, la transformación en uno, que se vive ahora a niveles místicos en los simbólicos semblantes plateados del manantial nocturno. Ya sabemos que la Sulamita de los *Cantares* es “fuente

sellada” (VII, 4), pero eso no basta para decodificar la imagen de San Juan. ¿De dónde tal originalidad literaria?

Cuando la amada del “Cántico” se mira en la fuente, tan sólo ve unos ojos. Un sufi comprendería el símil de San Juan mucho mejor que nosotros. La fuente en la que el gnóstico se mira para encontrar los ojos de Dios, que son los mismos suyos, es un *leit-motiv* de la literatura mística musulmana. Tanto Ibn >Arab• de Murcia (en sus *Futūḥāt* II,47) como Abū-l-Óasan al-Nūr• (en sus *Maqamāt al-qāḥib*) nos hablan de las fuentes del interior de sus almas, en las que se reflejaba el grado de contemplación que habían alcanzado. (El arabizado Raimundo Lulio debe haber tomado su símil de la fuente de su propia contemplación de sus admirados “morabitos sufíes”, que cita directamente.)

La imagen de la fuente autocontemplativa es tan común en el Islam porque se basa justamente en la ductilidad de la raíz trilitera árabe ‘ayn ‘Ayn significa, simultáneamente no sólo “fuente” y “ojo” (como el ‘ayin hebreo), sino “identidad”, (“substancia” o “individualidad”) y “lo mismo”. Como si conociese los secretos de la lengua árabe, nuestro santo pide al lector que entienda que la fuente que le devuelve a la amante los ojos del Amado simboliza la transformación total del uno en el otro. Su “identidad” deviene la “misma” en el instante supremo del *unus/ambo* (CB XII,7). Para señalar la absoluta unidad de la esencia transformada de estos amantes, San Juan hace que la amada vea reflejados los *ojos* de su amado en la *fuentes*, y no su rostro. Si entiende que los ojos equivalen semánticamente a la fuente en la que ella se mira, y que esta fuente y estos ojos a su vez equivalen a la *iden-*

idad, ahora compartida, no nos puede extrañar que elabore la imagen literaria dentro de estas líneas de misteriosa equivalencia lingüística. Todo queda igualado: los ojos, la fuente, la ipseidad de los amantes que se transforman en uno en los semblantes plateados del manantial que les sirve de espejo. Pero insisto: esta extraña alquimia verbal, que da pie a la imagen de la fuente que espejea unos ojos capaces de una mirada compartida, la comprende de manera espontánea un árabe y la reconoce inmediatamente un contemplativo sufi, pero, en cambio, constituye uno de los enigmas más difíciles de desentrañar de San Juan de la Cruz.

Los textos contemplativos sufíes, de otra parte, suelen describir la llegada del místico a una fuente autónoma en medio de las tinieblas de la noche. El caminante simbólico detiene su peregrinar para contemplarse en la alfaguara, porque ha alcanzado lo que Semnân• (siglo XIV) llamaba la morada de la “luz negra” o *aswād nūrān*•. (La fuente de San Juan emite reflejos “plateados”, porque debe haber anochecido.) En el espejo fluido de la fuente comienza la fusión mística unitiva, exactamente como en el caso de San Juan. Traduzco del árabe las palabras elocuentes de Naḍm ad-d•n al-Kubrā (1967, 57): “el doble círculo de los dos ojos [aparece] en la morada final de la peregrinación mística”. El ojo humano no puede resistir la visión directa de Dios, que lo ciega, como la luz del sol; de ahí, asegura esta vez/abastar•, que el gnóstico tenga primero que ver los simbólicos ojos de la Deidad reflejados en el agua, para no abrasarse. Acaso por ello mismo San Juan pide primero contemplar esos ojos ardientes en su “cristalina fuente”: sólo

así los podrá resistir. En la estrofa siguiente la amada gime: “¡Apártalos, Amado, que voy de vuelo!” Se ha quedado en la mirada directa del Amado, y, aunque se sume en ella, perdiendo su propio ser, suplica clemencia en el instante mismo de la experiencia límite del *eros-tánatos*.

Salta a la vista que el I santo maneja conceptos místicos que el lector no asimila con facilidad desde coordenadas culturales exclusivamente occidentales. Pero sus misterios se resuelven inmediatamente desde la óptica alterna del sufismo, donde son un *leit-motiv* reiterado.

e) *La extraña ornitología de San Juan de la Cruz: el pájaro solitario y la dulce Filomena*

San Juan concibe al alma como “pájaro solitario” (tal el “passer solitarius” del salmo 101:8 de David) tanto en los *Avisos espirituales* o *Dichos de luz y Amor* (“Puntos de amor, reunidos en Beas”, 41) como en las glosas al “Cántico” (CB 15,23). El *Tratado de las propiedades del pájaro solitario*, que tanto nos hubiera iluminado, está, hasta el presente, perdido. Allí el santo adjudica a su ave simbólica propiedades enigmáticas que lo convierten en un símbolo que ha atormentado a críticos como el P. Eulogio Pacho por su total carencia de antecedentes occidentales. En realidad son muy difíciles de encontrar en Europa: cuando revisamos a San Buenaventura, a San Bernardo, a Hugo de San Victor, a Lulio, el Beato Orozco, a Laredo, o bien textos anónimos medievales como el *Libro das aves* portugués y el *Ancren Riwle* (*The nun's rule*), de una anacoreta inglesa del siglo XIII, nos es fuerza admitir que no nos

son útiles a la hora de entender las claves ornitológicas de San Juan. Una vez más, las claves más fecundas parecen ser orientales y no occidentales. A lo largo de la Edad Media los tratados musulmanes sobre el pájaro místico se suceden: Saná'•, 'Aṭṭār, Bāyaz•d al-Bisṭām•. Son particularmente importantes en este sentido los tratados que tanto Suhraward• como Avicena y Algazel compusieron bajo el título de *Risālât al-`air* o *Tratado del pájaro* (Nasr 1964, 51).

Detengámonos en los misterios de las “propiedades” del pájaro sanjuanístico. El santo coincide estrechamente con el persa Al-Bisṭām• (m. 877), que se auto-describe como “un pájaro cuyo cuerpo estaba constituido por la Unidad”, y que vuela “en singularidad” ('Attar, 1966, s.p.). Recordemos a San Juan: su pájaro es “solitario” y no sufre “compañía de otra criatura” (*Dichos, Puntos de amor*, 41). Las alas del pájaro de Al-Bisṭām• son “de eternidad” (Schimmel, 1975, 49); el pájaro simbólico de Rŷm• vuela alejándose de todo lo material y perecedero (Nicholson, 1945, 86); el de San Juan “ha de subir sobre todas las cosas transitorias” (*Dichos, Puntos de amor*, 41). El ave del persa levanta su cabeza hacia el Señor ('Attar, 1966, s.p.), el del carmelita “pone el pico al aire del Espíritu Santo” (ib., 41). Óallâ÷ exclama “vuelo con mis alas hacia mi Amado” (1974, 34), mientras que en el vuelo de San Juan, “El espíritu” [...] se pone en altísima contemplación” (ib. 41). Y ambos terminan por adquirir un conocimiento que trasciende toda razón: el alma de Óallâ÷, como ave metafórica, “cayó en el mar del Entendimiento y se anegó en él” (1974, 34); la de San Juan, por ser ave en lo

alto del tejado como indica el Salmo 102:7, se eleva tanto que “queda como ignorante de todas las cosas, porque solamente sabe a Dios sin saber cómo” (S II, 14, 11). Pero acaso la coincidencia más interesante la tenga San Juan con el pájaro contemplativo de Suhraward•. La cuarta propiedad que le adjudicaba el santo en sus *Dichos* al pájaro solitario era muy extraña: “no tiene determinado color” (*Dichos*, Puntos de amor, 41). Muy “normal” para Suhraward•: tampoco su Simurg, pues “todos los colores están en él, pero no tiene determinado color” (Nasr 1964, 30). En ambos casos, por más, lo incoloro implica el desasimiento y vacío de todo lo material en el alma. ‘A††âr alude a la misma ausencia simbólica de color del pájaro Simurg en su *Man†•q al-tayr*. Cuando los treinta pájaros (*si-murg*), cada uno de distinto color, descubren, en el umbral mismo del éxtasis, que ellos eran el Simurg o “Pájaro-Rey” que tanto buscaban, se anula necesariamente el hermoso arcoiris de sus diversos colores, por lo que tampoco tienen, en éxtasis transformante, “determinado color”. El poseer todos los colores pero a la vez estar libre de la atadura del color es otro motivo recurrente de las letras místicas musulmanas. Óaf•Ω alude a ello al comparar el desasimiento del color con el desasimiento espiritual: “bajo la esfera azul me he liberado de todo aquello que contiene color” (López-Baralt 1985/89, 69). Repetirá la imagen, con variantes, al-Kubrâ, al imaginar que el centro de su corazón extático (*qalb*) es incoloro y fluctuante y, por ello mismo, capaz de reflejar la infinitud de Dios. También para el imaginativo /u†tar• los ojos de Laylâ, (la simbólica Noche mística) eran de todos los colores, pero de ninguno en particular. Las coincidencias de San

Juan con la condición incolora y a la vez capaz de incluir todos los colores, muy propias de los sufíes, son tan estrechas que no cabe sino lamentar una vez más la pérdida del tratado exhaustivo sobre el pájaro solitario de San Juan, que tantas claves adicionales hubiera podido ofrecernos.

Pero es que también su “dulce Filomena” nos trae problemas inesperados. En la lira 38 del “Cántico A”, el poeta nos hace entrar en el jardín sobrenatural del alma en éxtasis, oreado por el aire vivificador de la alta noticia de Dios: “el aspirar del aire,/ el canto de la dule Filomena,/ el soto y su donaire,/ en la noche serena, /con llama que consume y no da pena”. Ha llegado la estación florida (CB 39,8-9) porque escuchamos el canto jubiloso de la “Filomena”, es decir, del ruiseñor. Pero el esplendente cántico de ave resulta enigmático para un frecuentador de Virgilio, de Horacio, de Ovidio, de Marcial, de Garcilaso, de Camoens, incluso de Keats y de Heine. Estos poetas, medulares en la tradición occidental, asocian al ruiseñor con el llanto desconsolado de la pena humana, y no con la alegría irrefrenable del éxtasis unitivo. Ahí está el mito de la ateniense Filomena, violada por su cuñado, el rey Tereo de Tracia, y convertida en ruiseñor asociado al llanto y a la queja. También está Virgilio, quien en sus *Geórgicas* (IV, 511-515) nos habla de la afligida filomena-ruiseñor, que lamenta el robo de sus hijos implumes del nido, que sustrajo el duro labrador (*durus arator*). Posada sobre una rama, entona su *miserabile carmen*, inundando de dolor los espacios circundantes. La Filomena sanjuanística celebra en cambio las bodas ultraterrenales del alma: parecería que San Juan se burla de Virgilio y a

sus imitadores al transmutar la “miserable” canción del ave en alborozado canto extático.

Un lector avisado advierte, sin embargo, que hay dos ruseñores dicotómicos en la tradición literaria: el ruseñor de Virgilio y el *ruseñor de los persas*, por parafrasear la oda “Al ruseñor” de Jorge Luis Borges. El ruseñor de poetas persas como Aʿmad Gazzal•, Ruzbehân Baqli, ʿAtṭār, y sobre todo, Rẏm•, ya no se lamenta, como el de las *Geórgicas*, sino que celebra exaltado la unión mística transformante. Al fin hemos dado con la Filomena” de san Juan, que conserva el ropaje exterior de la mitología clásica pero que se comporta como un ave persa.

Ante el canto del ruseñor sanjuanístico, de otra parte, el soto o arboleda adquiere “donaire”: parecería moverse con gracia o bailar al viento. La lírica europea no nos alcanza a resolver este misterio del bosque danzante al son del canto del ruseñor, pero la literatura islámica sí. Rẏm•, al acercarse al éxtasis, describe el aire primaveral que orea el huerto de su alma. El ruseñor canta y hace bailar de júbilo al bosque, porque ha quedado invitado a unirse a la danza cósmica en celebración de Dios: pasado el invierno del alma, “el ruseñor regresa y convoca a todos los habitantes del jardín a unírsele en danza para celebrar la primavera [...] la brisa primaveral del amor toca los árboles y las flores [...] solamente las ramas secas no se agitan con esta brisa y con este son maravilloso, y son comparables a los corazones secos de los eruditos y de los filósofos” (Schimmel 1978, 220). Y todo sucede de noche, porque el ruseñor canta de noche: en *la noche serena*, no oscura, que también pasa a celebrar

San Juan en estos momentos del “Cántico”, porque estamos en el momento de la alegría del éxtasis transformante y ha quedado atrás la sequedad ascética. Extraño pero cierto: Rẏm• nos es más útil que Virgilio para desentrañar las claves de la extraña avecica cantora de San Juan de la Cruz.

f) *Las azucenas del dejamiento*

San Juan pone broche de oro a su estremecedor poema “Noche oscura” cuando hace que su protagonista poética rinda la conciencia en medio de un campo de azucenas: “dejando mi cuidado / entre las azucenas olvidado”. Pongo también yo la nota final a este recuento representativo de símbolos sanjuanísticos de corte sufi explorando justamente el caso de esas misteriosas azucenas del “dejamiento”.

Hay una imagen, muy extendida sin duda en la mística europea, pero en la que San Juan y los sufíes vuelven a coincidir en ciertos detalles fundamentales: el simil del alma en estado de unión concebida como jardín o huerto florido. Este jardín de “la morada de la unión” por citar a Ibn-ʿArab• (1911/1977, 65), lo codifica como pocos Nẏr• de Bagdad, que dedica varios capítulos de su citado *Maqâmât al-quṭb* a describir sus maravillas: flores, lluvias, olores, vientos. San Juan también encontrará estos delicados elementos alegóricos en el “huerto” (CB 17, 6) que es su alma. Los vientos que orea el espíritu extático del poeta, heredados de las versiones españolas del *Cantar de los cantares*—el cierzo y el ábrego—adquieren en las glosas un nivel místico a menudo reconociblemente islámico. Su *austro*, que ayuda a abrir las flores y derrama su olor, “es el

Espíritu Santo ... que, cuando este divino aire embiste en el alma, de tal manera la inflama toda [...] y aviva y recuerda la voluntad y levanta los apetitos que antes estaban caídos y dormidos al amor de Dios...” (CB 17,2). Está muy cerca del viento que se esparce por el alma de Sa@d: “es natural que la brisa matituna reviva las plantas, mientras que los minerales y los cuerpos inertes no son susceptibles a la influencia del céfiro. (Ello significa que tan sólo aquellos corazones que están vivos al amor espiritual, pueden ser reactivados por el aliento de la Inspiración Divina” (Smith 1954,113). Los olores que estos vientos divinales avivan son Dios y el alma en unión para San Juan: “la misma alma [...] que [...] da olor de suavidad al Amado que en ella mora” [...] los divinos olores de Dios”(CB 18, 9). Tras establecer la misma equivalencia, Nÿr• celebra el olor indescriptible del jardín o alma en unión mística: “Dios –enaltecido sea– tiene jardines sobre la faz de la tierra. Quien aspira el perfume de estos jardines ya no desea el Paraíso. Y estos jardines son los corazones de los místicos” (*Maqâmât V*, Nÿr• 1999, 88). En el jardín también encontramos agua que fluye. No podía no haberla para la sed secular de un árabe. “El jardín del corazón [...] contiene [...] agua que fluye...”, comenta Bakhtiar (1976, 30) de esta agua que mana y corre y que tanto celebra Nÿr• en su tratado. Agua que también pormenoriza y explica en términos divinales el santo carmelita, que descubre su alma “hecha toda un paraíso de regadío divino” (LI 3,7).

Las flores no pueden faltar en el ámbito de este jardín privilegiado. Como se sabe, la flor abriente se asocia a la iluminación mística en muchas culturas:

ahí está la rosa mística de Dante, la flor de loto abriente del Buda iluminado, la raíz trilítera árabe z-h-r, que vale simultáneamente por “flor”, “iluminación”, y de donde procede nuestro aromático “azahar”. San Juan, recordando pasajes aromáticos del *Cantar de los cantares*, entiende que el Amado se une al alma “entre la fragancia destas flores” (CB 18, 10). En un pasaje más detallado de las glosas al “Cántico”, el poeta pormenoriza estas flores: el lirio, la azucena, el jazmín, las rosas: cada flor le entrega una dimensión distinta del conocimiento de Dios en el que el alma se va transformando. Para Ibn @Arab• la morada mística de la que hablamos es fácil de reconocer: “la flor [...], es decir, la morada de la revelación Divina” (Ibn @Arab• 1911/1977,101). Las rosas son, para San Juan, concretamente, “las extrañas noticias de Dios” (CB 24.6). La rosa es precisamente uno de los símbolos sufíes más célebres, pues representa la manifestación de la gloria de Dios –la extraña “noticia del Amado”– que el ave mística –el ruiseñor o la “Filomena”– celebra sin cesar (Schimmel 1975, 306).

Pero hay otra flor sanjuanística que merece particular atención. Ya sabemos que el poeta culmina los versos de su “Noche” con el dejamiento último de la más alta contemplación, cuando la esposa rinde su conciencia entre las azucenas. Son flores singulares, reclamadas con un vocablo arabizante. Los lirios, no cabe duda, hubieran conllevado la idea de la pureza, que en este *grand-finale* no parece ser lo que más importa. Antes, el poeta insiste en la noción de trasponerse o “dejarse” totalmente en el Amado.

Si atendemos a posibles referentes verbales musulmanes, el *grand final* del

poema quedaría subrayado y la elección de esa flor específica parecería más artística e intencional. San Juan, lo sabemos, no concluye el comentario a estos versos finales del poema. Pero las *azucenas* son precisamente la flor del dejamiento –*el fanâ'*– para los sufíes que han alcanzado la etapa mística última donde falla todo lenguaje. En ellos, la *azucena*, “anhelante de adoración” en palabras a Annemarie Schimmel (1975, 308) glorifica a Dios en silencio con las diez lenguas forzosamente mudas de sus pétalos.

Y cumple que cerremos aquí nuestro muestrario representativo de símbolos compartidos para concluir. Como adelanté, algunas de estas equivalencias simbólicas, que forman parte del *trobar clus* sufí, bien pudieron haber pasado a formar parte del legado literario místico español al cabo de tantos siglos de convivencia estrecha entre cristianos y musulmanes en la Península. Esta transmisión, o al menos buena parte de ella, bien pudo haber sido anónima y oral, por lo que ni San Juan ni Santa Teresa pudieron haber tenido noticia de que estaban manejando símiles acuñados por quienes considerarían sus enemigos en la fe. Acaso el ambiente monacal, resguardado y secreto, guardó como en prodigioso frasco de alcohol estas imágenes de remoto origen islámico. El símil de los siete castillos concéntricos, tan enigmático en Occidente, es ejemplo cimero de ello, pues Asíñ los trazó al tratado anónimo de los *Nawâdir* del siglo XVI (Asíñ 1990), y yo los he podido descubrir a mi vez en muchos otros sufíes que escriben entre los siglos IX y XVI: Nÿr• de Bagdad, Al-Óakim al-Tirmið•, Mÿsa al-Dam•r•, Mullâ Saðrà, Rÿm•, @A††âr. (López-

Baralt 1985/89, 1999, 2001). El ejercicio de la dirección espiritual, más proclive a darse a viva voz que por escrito –podría responder conocimientos espirituales de épocas más remotas, y haber quedado impermeable a la contaminación fácil de otras corrientes culturales de vanguardia como el humanismo renacentista. Acaso los hermanos de hábito de San Juan estarían más capacitados que nosotros para decodificar con más comodidad el lenguaje “secreto” del misticismo de su maestro espiritual. Me inclino a creer que más de un espiritual español contemporáneo del santo hubo de entender sin tanta dificultad las equivalencias secretas (acaso, para ellos, no tan “secretas”) del lenguaje sanjuanístico. Nadie escribe para un público completamente ajeno al tema que le urge dirimir y, más aún, enseñar. Estos primeros destinatarios del santo posiblemente comprenderían mejor que el lector moderno que el canto de la “Filomena” era jubiloso y no *miserabile*; no se asombrarían de que una refulgente fuente mística reflejara tan sólo los ojos el Amado, y no el rostro; asumirían que el camino del alma a través de sus propias moradas interiores se podía explicar adecuadamente con el símil de siete castillos concéntricos; sabrían de noches oscuras esplendentes como el mediodía, y también de lámparas de fuego que había que “leer” como los atributos secretos de Dios que iluminan las cavernas del corazón interior. Sospecho, por más, que Ana de Jesús entendió la necesidad de ser de los “dislates” del “Cántico”, y no le resultaron desproporcionados, enfadosos y muchísimo menos “incorrectos”, como a tantos lectores, antiguos y modernos, ajenos a su mundo contemplativo con-ventual. San Juan hablaba con destina-

tarios enterados de los asuntos del alma y del más alto magisterio espiritual. Algún día sabremos más acerca de cómo fue que el poeta de Fontiveros se hizo de un lenguaje técnico tan eficaz para comunicar sus estados místicos, no empece lo tomara de prestado de sus hermanos sufíes. Lo importante es que aclimató para siempre en su obra este antiguo legado místico musulmán, y lo cristianizó con una creatividad insólita en las letras españolas del siglo XVI, en cuyo contexto siempre ha parecido tan misterioso.

BIBL. – Obra manuscrita: *Ms. Esad Effendi 1312*, Biblioteca Suleymaniye Cami, Estambul: Al-Óakim al-Tirmidí, *Gawr al-umūr*, sin fecha. Impresos por orden alfabético-cronológico: AL-HALLAJ, MANSUR, *The Tawasin. The Great Sufic Text on the Unity of Reality*. Aisha Abd ar-Rahman al-Tarjumana, tr. Berkeley and London, 1974. ALONSO, DÁMASO, *La poesía de San Juan de la Cruz (Desde esta ladera)*, Aguilar, Madrid, 1942. ANTÓN PACHECO, JOSÉ ANTONIO, “El símbolo del castillo interior en Suhraward y en Santa Teresa”. En: *Mujeres de luz*. Pablo Beneito, ed., Madrid: Trotta, 2001, p. 7-24. ARBERRY, ARTHUR J., *Sufism. An account of the Mystics of Islam*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1968. ASÍN PALACIOS, MIGUEL. *El Islam cristianizado. Estudio del “sufismo” a través de las obras de Abenarabí de Murcia*. Madrid: Plutarco, 1931, Id. “Mohidín”. *Homenaje a Menéndez Pelayo*, vol. II. Madrid, 1899, p. 216-156. Id. “Un precursor hispano-musulmán de San Juan de la Cruz” en *Al-Andalus I*, (1933) 7-79. Id. *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, 4 vols. Madrid-Granada: Escuela de Estudios Árabes, 1935. Id. (1990). *afil•es y alumbrados*. Estudio introductorio de Luce López-Baralt. Madrid: Hiperión, 1990. ‘ATTAR, FARID AD-DIN, *Muslim Saints & Mystics. Episodes from the Tadhkirat al-Auliya’ (Memorial of the Saints)*. Arthur J. Arberry, trad., London: Routledge & Kegan Paul, 1966. ‘ATTAR, FARID AL-DIN, *Muslim Saints and Mystics. Episodes from the Tadhkirat al-Auliya’ (Memorial of the Saints)*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966. ABŸ NABR >ABDALLÁH B. >AL• AL-SARRÁ÷ AL-TUS•, *Kitáb al-Luma’ f • l-Taḥawuuf*. Reynold A. Nicholson, ed., Leiden-London, 1014. AZORIN (JOSÉ MARTÍNEZ RUIZ), “Juan de Yepes” en *Los clásicos redivivos. Los clá-*

sicos futuros. Espasa-Calpe, Madrid, 1973. BAKHTIAR, LALEH, *Sufi. Expressions of the Mystic Quest*. London: Thames & Hudson, 1976. BARUZI, JEAN, *Saint Jean de la Croix et le problème de l’expérience mystique*, Paris: Félix Alcan, 1924. CHITTICK, WILLIAM, *The Sufi Path of Knowledge*. New York: State University of New York Press, 1989. CORBIN, HENRI (1961). *Trilogie Ismailienne*, Teheran-Paris, 1061. Id. *L’homme de lumière dans le soufisme iranien*. Paris: Ed. Présence, 1961a. CORRIENTE, FEDERICO, *Diccionario Español-Arabe/Arabe-Español*, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, Madrid, 1970. CORTÉS, JULIO, *Diccionario de árabe culto moderno*, Gredos, Madrid, 1995. COWAN, J.M. ed., *Arabic-English Dictionary*, Spoken Languages Services, Inc., Ithaca, N.Y, 1994. CUEVAS GARCÍA, CRISTÓBAL, *San Juan de la Cruz. “Cántico espiritual”*. Poesía. Alhambra, México, 1985. Id. “San Juan de la Cruz y la transgresión de la norma escrita”. En: García, Simón y Agustín y Salvador Ros, eds. *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, vol. 2, Valladolid: Junta de Castilla y León, 1993, p. 49-473. DOMINGO DE SANTA TERESA, *Juan de Valdés (1498-1541). Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo*. Roma: Universitatis Gregoriana, Romae, 1957. DUVIER, ROGER., *La genèse du Cantique spirituel de Saint Jean de la Croix*, Paris: Les Belles Lettres, 1971. GAIRDNER, H.T. Prólogo al *Mishkát al-Anwār (The Niche for Lights)* de Al-Ghazzali. London: Royal Asiatic Society, 1924. HEINRICHS, WOLFHART, *Arabische Dichtung und Griechische Poetik*. Beirut/Wiesbaden: In Kommission bei Franz Steiner Verlag, 1969. IBN AL->ARAB•, MUHYI’D•N., *The Tarjumán al-Ashwāq. A Collection of Mystical Odes*. Bilingual Edition. R. A. Nicholson, tr. London: Royal Asiatic Society, 1911; London: Theosophical Publishing House, Ltd., 1977. Traducción española: Carlos Varona Narvión, Murcia: Editorial Regional de Murcia, 2002 y Vicente Cantarino: México, Porrúa, 1977; traducción francesa: Maurice Gloton: Paris, Albin Michel, 1996. IBN AL-FARIDH, ‘OMAR, *L’Éloge du vin (Al Khamriya, Poème mystique)*. Paris: Les Éditions Vége, 1932. Traducción española: Carlos Varona Narvión Madrid: Hiperión, 1989. GARCÍA, SIMÓN Y AGUSTÍN Y SALVADOR ROS, eds. *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, 3 vols., Valladolid: Junta de Castilla y León, 1993. JURGI, EDWARD JABRA, *Illumination in Islamic mysticism*, Princeton University Press, 1938. AL-KUBRA, NAGM AD-DIN, *Die Fawât’i’ al-gamâl wâ-fawât•’ al-galâl*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Fritz Meier, ed. Wiesbaden: Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, 1967. Bd. IX. LEDERER,

FLORENCE, ed. *The Secret Rose Garden of Sa'd ud-din Mahmud Shabistari*. Lahore, 1969. LÓPEZ-BARALT, LUCE, *Asedios a lo indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*. Madrid: Trotta, 1998. Id. Estudio introductorio. *Moradas de los corazones* de Abŷ-l-Óasan Al-Nŷr• de Bagdad. Madrid: Trotta, 1999. Id. Estudio introductorio. *afil•es y alumbrados* de Miguel Asín Palacios. Madrid: Hiperión, 1990, p. IX-LXVII. Id. *Huellas del Islam en la literatura española. De Juan Ruiz a Juan Goytisolo*. Madrid: Hiparión, 1985 / 1989. Id. "Los lenguajes infinitos de San Juan de la Cruz e Ibn >Arab• de Murcia". Toronto: *Actas del Sexto Congreso Internacional de Hispanistas*, 1980, p. 473-474. Id. *San Juan de la Cruz y el Islam*. Colegio de México / Universidad de Puerto Rico, 1985; Madrid: Hiparión, 1990. Id. "San Juan de la Cruz: una nueva concepción del lenguaje poético" en *Bulletin of Hispanic Studies* LV (1978), 19-32. Id. "Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa de Jesús", en *Nueva Revista de Filología Hispánica* XXX (1981) 21-91. Id. *The Sufi Trobar Clus and Spanish Mysticism. A Shared Symbology*. Lahore, Pakistan: Iqbal Academy, 2000. Id. *A zaga de tu huella: La enseñanza de las lenguas semíticas en Salamanca en tiempos de san Juan de la Cruz*, Trotta, Madrid, 2006. López-Baralt, Luce y Eulogio Pacho, eds. *San Juan de la Cruz. Obra Completa*. 2 vols. Madrid: Alianza, 1991 / 2003. López-Baralt, Luce y Lorenzo Piera, eds. *El sol a medianoche. La experiencia mística, tradición y actualidad*. Trotta, Madrid, 1996. MENÉNDEZ PELAYO, MARCELINO, *Estudios de crítica literaria*, Madrid, 1916. MONROE, JAMES T., *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship. Sixteenth Century to the Present*. Brill, Leiden, 1970. MURATA, SACHIKO, *The Tao of Islam*. New York: State University of New York Press, 1992. NASR, SEYYED HOSSEIN, *Three Muslim sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabí*. Cambridge:

Harvard University Press, 1964. NICHOLSON, A. R., *Poetas y místicos del Islam*, traducción y estudio preliminar de Fernando Valera, México, 1945. NURBAKHS, JAVAD (s.f.). *Sufi Symbolism. The Nurbakhsh Encyclopedia of Sufi Terminology (Farhang-e- Nurbakhsh)* Five Vols. London/New York: Khanikahi-Nmatlali Publications. AL-Nŷr•, ABŷ-L-ÓASAN, *Tar-umân al-ajwâq—Moradas de los corazones*. Traducción, notas y estudio preliminar de Luce López-Baralt. Trotta: Madrid, 1999. NWYIA, PAUL, *Ibn 'Ata' Allah et la naissance de la confrérie shadillite*. Beyrouth: Dar El-Machreq, 1971. PACHO, EULOGIO, "La estructura literaria del 'Cántico espiritual'", en *Monte Carmelo* LXVIII, (1960) 383-414. PAREJA, FÉLIX, *La religiosidad musulmana*. Madrid: BAC, 1975. PI Y MARGALL, JOSÉ, *Prólogo a las obras del Beato Padre Juan de la Cruz*, en: *Escritores del siglo XVI*, t. I, B.A.E., t. XXVII, Madrid, 1853. SCHIMMEL, ANNEMARIE, *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975. Id. *The Triumphal Sun. A Study of the Works of Jalaloddin Rumi*. Chapel Hill: North Carolina Press, 1978. *Shabistari, Sa'd ud-din Mahmud*. Florence Lederer, ed. *The Secret Rose Garden*, Lahore, 1969. SMITH, MARGARET, *The Sufi Path of Love. An Anthology of Sufism*. London: Luzac & Co. 1954. THOMPSON, COLIN PETER, *The Poet and the Mystic. A Study of the "Cántico espiritual" of San Juan de la Cruz*. Oxford: Oxford University Press, 1977. Traducción española: *El poeta y el místico*. Madrid: Trotta, 1985. Id. *Canciones en la noche*. Marta Balcells, trad. Madrid: Trotta, 2002. VALÉRY, PAUL, "Cantique spirituel", en *Oeuvres*, Gallimard, Paris, 1962, p. 445-457. VON GRÜNEBAUM, GUSTAVE, *Kritik und Dichtkunst. Studien zur Arabischen Litteraturgeschichte*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1955.

Luce López-Baralt
Universidad de Puerto Rico